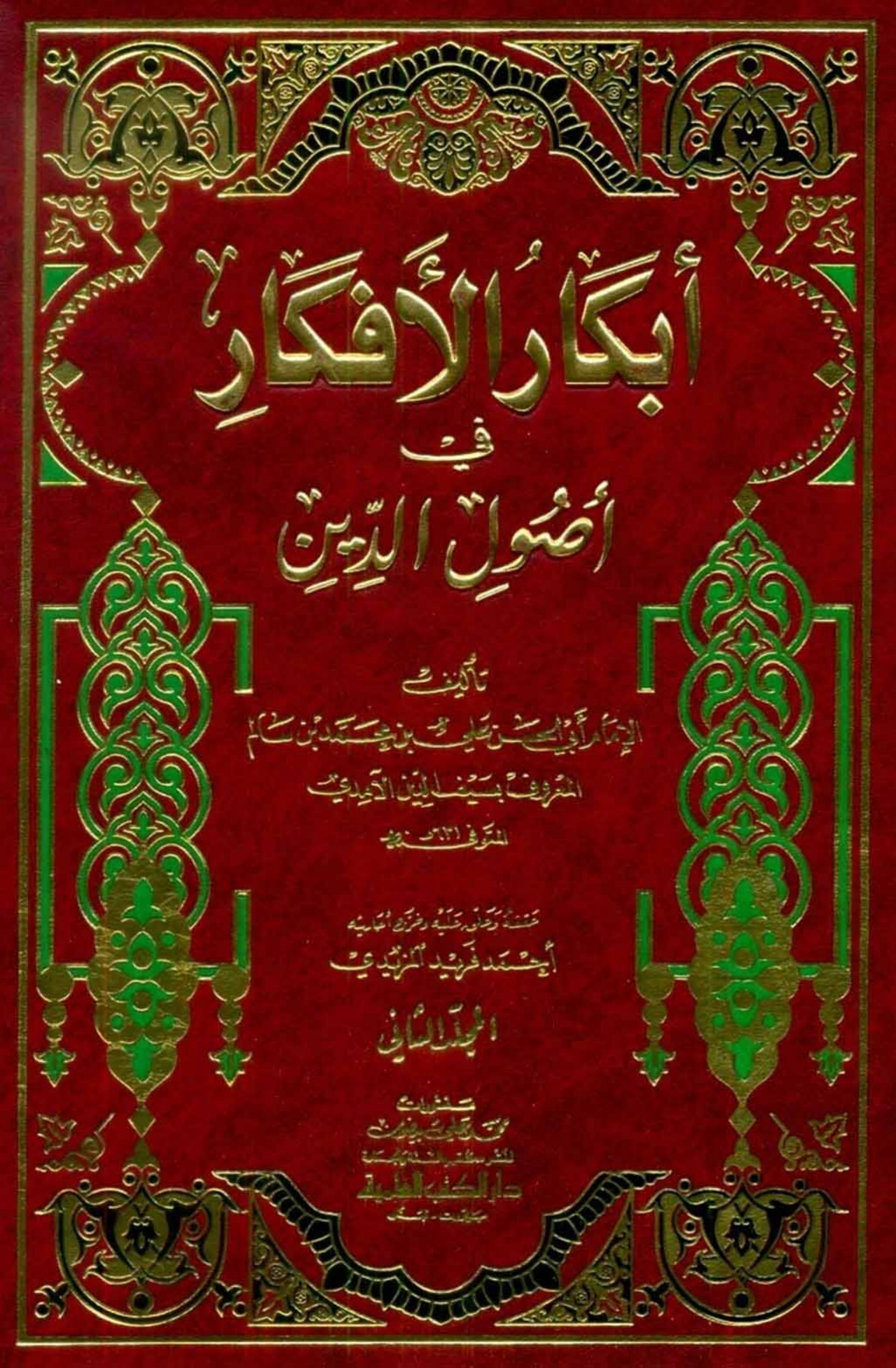

أبكار الأفكار
في
أصول الدين
تأليف
الإمام أبي الحسن علي بن محمد بن سالم
المعروف بسيف الدين الآمدي
المتوفى ٦٣١ هـ
حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه
أحمد فريد المزيدي
المجلد الثاني
منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان



تأليف

الإمام أبي الحسن علي بن محمد بن سالم
المعروف بسيف الدين الآمدي
المتوفى ٦٣١ هـ

حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه
أحمد فريد المزيدي

الجزء الثاني

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

منشورات محمد علي بيضون



دار الكتب العلمية

الطبعة الأولى
٢٠٠٣ م - ١٤٢٤ هـ

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رمل الظريف - شارع البحتري - بناية ملكارت
الإدارة العامة: عرمون - القبة - مبنى دار الكتب العلمية
هاتف وفاكس: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢/١٣ (٥ ٩٦١+)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Raml Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg. 1st Floor
Head office
Aramoun - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.O.Box: 11-9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Raml Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1er Étage
Administration général
Aramoun - Imm. Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
B.P: 11-9424 Beyrouth - Liban



http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com


أبكار الأفكار
في
أصول الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الفرع السابع

في الرد على المعتزلة في خلق الأفعال[(١)]

واعلم أن هذا الفرع من الفروع المشكلة، والأمور المعضلة. ولا يتم تحقيقه إلا بتقديم أصول، وتنقيح فصول: لابد من الإشارة إليها، والتنبيه عليها: وهي إحدى وعشرون فصلا.

الأول: في إثبات القدرة الحادثة.

الثاني: في امتناع بقاء القدرة الحادثة.

الثالث: في تعلق الاستطاعة بالفعل.

الرابع: في امتناع تعلق القدرة الحادثة بمقدورين.

الخامس: في أن القدرة الحادثة غير موجبة لمقدورها.

السادس: في تماثل القدرة الحادثة، واختلافها، وتضادها، وأنها هل تفتقر في تعلقها بالمقدور إلى آلة، وبنية مخصوصة، أم لا؟

السابع: في أن فعل النائم هل هو مقدور له؟وأن النوم يضاد القدرة، أم لا؟

الثامن: في وجود مقدورين قادرين، وأن الله- تعالى- قادر على مثل فعل العبد، أم لا؟

التاسع: في امتناع مقدور واحد. بقدرتين لقادر واحد من جهة واحدة.

العاشر: في امتناع تعلق القدرة الواحدة بمقدور واحد من وجهين.

الحادي عشر: في العجز، وتحقيق معناه.

---

(١) انظر: التعاريف (ص٦٩٢)، وغاية المرام للآمدي (ص٨٦)، ومنهاج السنة (١١٩/٣)، والاعتقاد للبيهقي (ص١٤٢)، والتعبير في الدين (ص١٠١)، وتمهيد الأوائل (ص٣٤١)، ومرهم العلل المضلة (ص١١٠)، وإيضاح الدليل (ص٢٢).

الثاني عشر: في متعلق العجز.

الثالث عشر: في تعلق العجز بالمعجوز عنه.

الرابع عشر: في اختلاف المعتزلة في عجز القادر على حمل مائة رطل لا يتمكن معها من حمل مائة أخرى، ومناقضتهم في ذلك.

الخامس عشر: في أن القادر هل يكون ممنوعا من مقدوره مع وجود قدرته عليه، أم لا؟

السادس عشر: في اختلافات متفرعة على المنع بين المعتزلة، والإشارة إلى مناقضتهم فيها.

السابع عشر: في تعارض الموانع، والرد على المعتزلة.

الثامن عشر: في تحقيق معنى المضطر.

التاسع عشر: في الملجأ وتحقيق معناه.

العشرون: في أن الفاعل لا يعود إليه من فعله حكم، ولا يتجدد له بسببه اسم.

الحادي والعشرون: في ترك الفعل، وتحقيق معناه.

الفصل الأول

في إثبات القدرة الحادثة [1]

ولا خلاف بين المتكلمين في أن الفاعل المختار منا: قادر بقدرة، إلا ما نقل عن جهم وأتباعه أنه نفى القدرة الحادثة.

ثم اختلفوا القائلون بالقدرة: فذهب ضرار بن عمرو وهشام بن سالم إلى أن القادر: قادر ببعض من أبعاضه.

ومنهم: من صرف القدرة إلى بعض المقدور.

واتفقت الأشاعرة، والمعتزلة، وغيرهم: على أن القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل المقدور، بدل الترك،و الترك بدل الفعل، خلافا لبشر بن المعتمر: فإنه قال: الاستطاعة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات، وأنها ليست بعضا من القادر، ولا بعضا من المقدور، وهي زائدة على كل ما يقدر من صفات الأحياء.

وهو الحق؛ لكن اختلف هؤلاء في طريق إثبات القدرة.

فذهب الهمداني من المعتزلة: إلى أن طريق العلم بذلك: إنما هو العلم بتأتي الفعل من بعض الموجودين، وتعذره من غيره.

وذهب الجبائي: إلى أن طريق العلم بها: إنما هو العلم بصحة الشخص، وانتقاء الآفات عنه.

وهما فاسدان.

أما الأول: فهو باطل على أصل القائل به: بالممنوع؛ فإنه قادر عنده على الفعل الممنوع منه، وإن كان فعله متعذرا عليه غير متأت منه.

وعند ذلك: فالجمع بين القدرة مع التعذر، والقول باختصاص القدرة

---

(١) انظر: شفاء العليل (ص١٢٢)، وغاية المرام (٢١٥، ٢١٦) ومنهاج السنة (١/ ٣٨٨)، والغنية في أصول الدين (ص١١٩، ١٢٤)

بمن يتأتى منه الفعل دون غيره، ممتنع، وكونه بحال يتأتى منه الفعل، بتقدير ارتفاع المانع. لا يوجب كونه مختصا بالقدرة، قبل الارتفاع المانع، وإلا كان العاجز مختصا بالقدرة لأنه بحال يتأتى منه الفعل، بتقدير ارتفاع العجز؛ وهو خلاف الإجماع؛ ولا فاصل بينهما.

فإن قيل: كون القادر قادرا؛ مصحح للفعل، ولا يلزم منه وجود الفعل: كما في الحياة مع العلم.

فنقول: لا نسلم أن الحياة بمجردها مصححة للعلم. وإلا لصح معها، ولا فرق بين الموجب، والمصحح في ذلك؛ على ما يأتي تحقيقه أيضا.

ثم إن ما ذكره: ينتقض أيضا بكون الباري- تعالى- قادرا على الأزل، ومع ذلك فلا يتأتى منه وجود الفعل أزلا.

وأما الثاني: وهو مسلك الجبائي: فلأنه: إما أن يقول مع ذلك بجواز خلو الصحيح السليم عن الآفات، عن القدرة، أو لا يقول به.

فإن كان الأول: فلم يلزم من وجود ما ذكروه من الدليل؛ وجود المدلول؛ فيكون باطلا.

وإن كان الثاني: فهو باطل؛ وإلا لما امتنع وجود القدرة في حق الصحيح السليم عن الآفات مع و جود أضداد القدرة؛ وهو محال مجمع على إبطاله.

وأما أهل الحق من الأشاعرة:

فقد استدلوا على ثبوت القدرة الحادثة: بما يجده العاقل من نفسه: من التفرقة الضرورية بين حركته مرتعشا، وحركته مختارا، وليست هذه التفرقة راجعة إلى صفتي الحركتين؛ إذ الاختلاف بين الحركة الاضطرارية، والاختيارية- من حيث هي حركة- إلا في الاضطرار، والاختيار، وذلك من صفة المتحرك لا الحركة.

وعلى هذا فقد طل بعود القدرة إلى بعض المقدور؛ فلم يبق إلا أن

تكون التفرقة عائدة إلى صفة المتحرك من الاختيار، والاضطرار.

وعند ذلك فاختصاصه بالاختيار في إحدى الحالتين دون الأخرى: إما أن لا يكون بموجب، أو بموجب.

لا جائز أن يقال بالأول: لما سيأتي في إثبات الأعراض.

وإن كان الثاني: فذلك الموجب: إما عدم، أو و جود.

لا جائز أن يكون عدما: لما تحقق في مسألة الرؤية، ولما يأتي تحقيقه في العلل، والمعلولات، وإثبات الأعراض، وبه بطل قول من جعل الموجب انتفاء الآفات.

وإن كان وجوديا: فإما ذاته نفسه، أو بعض ذاته أو صفة زائدة على ذاته ونفسه.

لا جائز أن يقال بالأول: لتحقق وجود ذاته وبعضها في الحالتين؛ والموجب لابد وأن يكون مختصا بإحدى الحالتين دون الأخرى.

وإن كان الثاني: فإما أن تكون تلك الصفة الحياة، أو العلم، أو الإرادة أو البنية المخصوصة، أو غير ذلك.

لا جائز أن تكون هي الحياة، أو العلم: لشمولها للحالتين: حالة الاضطرار، والاختيار، ولا الإرادة: لأن الإرادة غير موجبة للتمكن من الفعل والاختيار في إيجاده؛ بل لتخصيصه بحالة دون حالة.

ولا بالبنية المخصوصة: فإن الحياة غير مشروطة بالإجماع في ثبوت كون من الأكوان.

وعند ذلك: فما من بنية، وكون يقدر موجبا للاختيار: إلا ويمكن فرض وجوده في الجماد؛ مع انتفاء الاختيار عنه.

وإن كان الموجب غير ذلك: فهو المطلوب. والمعبر عنه بالقدرة الحادثة. وتمام هذا التحقيق، ودفع ما يرد عليه من الإشكالات؛ فسيأتي مستقصى في إثبات الأعراض. إن شاء الله- تعالى-.

الفصل الثاني

في امتناع بقاء القدرة الحادثة[(١)]

مذهب أهل الحق: استحالة بقاء القدرة الحادثة. ووافقهم على ذلك البلخي من المعتزلة. خلافا لمعظم المعتزلة في ذلك.

والمعتمد في ذلك يقال:

القدرة الحادثة عرض، وكل عرض مستحيل البقاء، فالقدرة الحادثة، مستحيلة البقاء.

أما بيان المقدمة الأولى: فما سبق في الفصل الذي قبله.

وأما بيان المقدمة الثانية: فما يأتي في بيان الأعراض وأحكامها.

فإن قيل: لا نسلم استحالة بقاء كل عرض. وما يذكرونه في ذلك؛ فسيأتي الكلام عليه.

وإن سلمنا استحالة بقاء كل عرض ما عدا القدرة؛ فلا نسلم استحالة بقاء القدرة الحادثة.

وبيانه: أن من كان مستقرا ببغداد مثلا؛ فغير ممتنع أن تقوم به القدرة على الكون بالبصرة، وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: أن القابل للقدرة على الكون بالبصرة؛ إنما يكون قابلا لها بنفسه، والأماكن لا تغير صفات النفس، فإذا كان ببغداد؛ فهو على حكم نفسه أن لو كان في البصرة؛ فيكون قابلا للقدرة على الكون بالبصرة.

الوجه الثاني: أنه لو امتنع قيام القدرة على الكون بالبصرة في حق المستقر ببغداد: لأفضى ذلك إلى إبطال قيام القدرة به من غير وجود ضد لها، ولا لشرطها حالة كونه ببغداد؛ وهو ممتنع.

الثالث: أن السيد إذا أمر عبده- وهو أهل للأمر- بالمسير إلى البصرة

---

(١) انظر: الأحكام للآمدي (١/١٧٩)، وراجع المصادر السابقة في الفصل الأول منه.

مثلا: وهو ببغداد أمرا جازما في الفور، ثم انقضى من الزمان ما يمكن قطع مثل تلك المسافة، والكون بالبصرة في مثله. وتواني العبد في امتثال أمره من غير عذر، ولم يزل في مكانه؛ فإنه يستحق اللوم والتوبيخ، ولولا اقتدار العبد على الكون بالبصرة حالة الأمر- مع بقائه في مكانه- لما حسن اللوم، والتوبيخ، على ما لا قدرة للعبد عليه.

وإذا كان قيام القدرة به على الكون بالبصرة حالة كونه ببغداد ممكنا: فلنفرضه واقعا؛ فإن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه المحال، وعند فرض وجود القدرة على الكون بالبصرة حالة كونه ببغداد، فلابد وأن تكون تلك القدرة متعلقة بمقدورها، وإلا كان فيه قلب جنسها، ووجود قدرة لا مقدور لها؛ وهو ممتنع.

وإذا كانت متعلقة بمقدورها: فهي لا توقع مقدورها: وهو الكون في البصرة إلا في الحالة الثانية من وجود القدرة، لا فيما بعد ذلك؛ وذلك مستحيل في الكون في البصرة، فلو استحال فرض بقائها؛ لاستحال كونها متوقعة لمقدورها، فلا تكون متعلقة به، وهو محال، وما لزم عنه المحال؛ فهو محال.

والجواب:

أما منع استحالة بقاء الأعراض: فسيأتي وجه إبطاله، وإبطال ما يقال عليه في موضعه إن شاء الله- تعالى- على وجه يدخل فيه القدرة الحادثة وغيرها.

والقول: بإمكان قيام القدرة على الكون بالبصرة، حالة كونه ببغداد ممكن، ممنوع.

وأما الوجه الأول:

فيلزم عليه نفس الكون بالبصرة حالة كونه ببغداد؛ فإنه قابل له بنفسه.

ونفسه غير متغيرة بكونه في بغداد، ومع ذلك فكونه في البصرة غير ممكن أن يقوم به حالة كونه في بغداد، ولا فرق في ذلك بين الكون في البصرة، والقدرة عليه.

وإن قيل: بأن الكون ببغداد مضاد للكون بالبصرة؛ فكذلك امتنع قيام الكون بالبصرة به حالة كونه ببغداد، فما المانع من أن يقال بأن القدرة على الكون في بغداد؟ أو أن نفس الكون في بغداد ضد للقدرة على الكون في البصرة؟.

وأما الوجه الثاني:

فلا نسلم أن امتناع قيام القدرة على الكون بالبصرة حالة كونه ببغداد من غير ضد لها، ولا لشرطها؛ على ما تقرر في الوجه الذي قبله.

وإن سلمنا انتفاء جميع الأضداد لها، ولشرطها؛ ولكن لم قلتم إن القول بانتفائها من غير ضد لها، ولشرطها؛ ممتنع؟

وإذا جاز عندهم: امتناع وجود العلم بالشيء حالة النظر فيه، مع أنه لاتضاد بين النظر في الشيء والعلم به عندهم، ولا بين النظر وشرط العلم؛ فما المانع من تجويزه ههنا؟

وأما الوجه الثالث:

فمبنى على امتناع الذم على ما لا قدرة عليه؛ وهو ممنوع على أصلنا: فإن المأمور عندنا بفعل غير قادر عليه قبل التلبس به؛ وهو مذموم على تركه.

وإن قيل إن ذلك قبيح، أو تكليف بما لا يطاق؛ فقد أبطلنا القول بالتحسين، والتقبيح الذاتي، وبينا جواز التكليف بما لا يطاق، في التعديل والتجوير.

وإن سلمنا إمكان قيام القدرة على الكون بالبصرة حالة كونه ببغداد، ولكن لا نسلم إمكان تعلقها بالكون في البصرة حالة كونه ببغداد. وما المانع

من أن يكون شرط تعلقها به إمكان الكون في البصرة؟ والكون في البصرة حالة الكون ببغداد، ممتنع بالإجماع.

قولهم: يلزم منه وجود قدرة لا مقدور لها؛ وهو ممتنع.

لا نسلم بامتناعه: ثم هو على خلاف مذهب الخصم في اعتقاده: أن الأعراض التي لابقاء لها على أصله بتخصيص وجودها بأوقات مخصوصة: والقدرة الحادثة لا تتعلق بها قبل تلك الأوقات؛ بل إنما تتعلق بها في تلك الأوقات. وإذا انصرمت تلك الأوقات؛ انقطع تعلق القدرة بها: مع بقاء القدرة في نفسها؛ وهو قول بقدرة بلا مقدور.

الفصل الثالث

في تعلق الاستطاعة بالفعل (١)

مذهب أهل الحق من الأشاعرة: أن القدرة الحادثة لا تتقدم على مقدورها، ولا تتعلق به قبل حدوثه؛ بل وقت حدوثه.

ووافقهم على ذلك: النجار من المعتزلة، ومحمد بن عيسى، وابن الراوندي، وأبو عيسى الوراق، وغيرهم.

وذهب أكثر المعتزلة، والبكرية، وكثير من الزيدية، والمرجئة: كضرار بن عمرو، وحفص الفرد: إلى أن القدرة يستحيل تعلقها بالحادث وقت حدوثه، وإنما تتعلق به قبل حدوثه.

ثم اختلف هؤلاء:

فمنهم: من جوز انتفاء القدرة في الحالة الثانية من وجودها، وجوز وجود مقدورها في الحالة الثانية مع عدمها في الحالة الثانية.

ومنهم: من منع من ذلك، وأوجب بقاءها إلى حالة وجود مقدورها بحكم الاشتراط النية المخصوصة؛ وإن لم تكن قدرة عليه في تلك الحالة.

واختلفوا أيضا: في جواز خلو القادر بالقدرة الحادثة عن جميع مقدوراته.

فذهب أبو هاشم، جماعة من المعتزلة: إلى جواز ذلك.

وذهب الجبائي: إلى جوازه عند وجود الموانع، ولم يجوز ذلك عند عدم الموانع في الأفعال المباشرة دون المتولدة.

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص٣٩٠)، والإرشاد للجويني (ص٢١٥)، وشفاء (ص١٦٢)، واعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل (ص٢٩٩) وغاية المرام (ص٢٤٥)، ومقالات الإسلاميين (ص٤٢، ٤٣، ٧٢، ٧٣، ٩٣، ٩٦، ١٠٤، ١٠٧، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١)، التعرف لمذهب أهل التصوف (ص٤٧).

واتفقوا أيضا: على انقسام الأفعال المقدورة: إلى ما لا يفتقر في وقوعه إلى آلة: كالأفعال القائمة بمحل القدرة، وإلى ما يفتقر: وهي الأفعال الخارجة عن محل القدرة.

واتفقوا أيضا على استحالة بقاء القدرة، مع عدم تعلقها بمقدورها في الدوام؛ لكن منهم من قال: القدرة الحادثة في وقت وجودها، متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية والثالثة، وما بعدها ومنهم من قال: لا تصبر متعلقة بالمقدور في الحالة الثالثة إلا بعد الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا تصير متعلقة به إلا في الحالة الثالثة، وهلم جرا

ثم اختلف هؤلاء:

فذهب الجبائي، وأبو الهذيل العلاف: إلى أن القادر في الحالة الأولى: يقال له فيها يفعل، وفي الحالة الثانية: عند وقوع المقدور يقال له فيها فعل، ولا يقال يفعل.

وذهب أبو هاشم: إلى أنه لا يقال له يفعل إلا في الحالة الثانية. وأما الحالة الأولى: فيقال له فيها سيفعل، ولا يقال له يفعل.

وذهب بشر بن المعتمر: إلى أنه يقال للقادر يفعل مطلقا غير مقيد بحالة دون حالة.

وذهب أبو الهذيل أحمد بن العلاف: إلى الفرق بين أفعال القلوب، وأفعال الجوارح.

فقال: القدرة على أفعال القلوب لابد وأن تكون معها، بخلاف القدرة على أفعال الجوارح؛ فإنه قال: بتقدمها عليها إلى غير ذلك من الاختلافات التي لا معول عليها، ولا مستند لها فيما بينهم. يظهر فسادها بأوائل النظر لمن له أدنى تنبه. أثرنا الإعراض عن ذكرها شحا على الزمان بتضييعه في غير مهم.

ومعتمد أهل الحق:

أنه لو لم تكن القدرة الحادثة متعلقة بالفعل حالة حدوثه لما كانت متعلقة به أصلا، واللازم ممتنع، فالملزوم ممتنع.

أما بيان الملازمة: فهو أنه: لو لم تكن القدرة الحادثة متعلقة بالفعل الحادث وقت حدوثه: فإما أن تكون متعلقة به قبل حدوثه، أو بعد حدوثه، أو في الحالتين، أو أنه لا تعلق لها به أصلا:

لا جائز أن تكون متعلقة به قبل حدوثه: لوجهين:

الأول: أنه قبل حدوثه: إما أن يكون ممكن الحدوث في ذلك الوقت، أو لا يكون ممكنا.

فإن كان ممكنا: فلا يلزم من فرض وقوعه فيه المحال لذاته، ولو فرضناه حادثا فيه، فالقدرة تكون متعلقة به وقت حدوثه؛ وقد قيل بامتناعه.

وإن لم يكن حدوثه فيه ممكنا: فليس بواجب؛ فيكون ممتنعا. وتعلق القدرة بالمستحيل يوجب كونه مقدورا، وخرج عن كونه مستحيلا؛ وهو خلاف الفرض. ثم ولجاز تعلقها بكل مستحيل؛ ضرورة عدم الفرق؛ ولم يقل به قائل.

الوجه الثاني: أنه لو تعلقت القدرة الحادثة بالفعل قبل حدوثه؛ فالمقدور إما نفيه، أو ثبوته:

لا جائز أن يكون المقدور ثبوته؛ إذ هو غير ثابت قبل وقت ثبوته.

وإن كان المقدور نفيه: فالثبوت ليس هو المقدور؛ وهو خلاف الفرض.

كيف وان من أصل الخصم أن المقدور لابد وأن يكون أثرا للقدرة؛ وأثر القدرة؛ إنما هو الحدوث، فانتفاء الحدوث لا يكون مقدورا.

ولا جائز أن تكون القدرة الحادثة متعلقة بالفعل الحادث بعد وقت حدوثه؛ لأن متعلق القدرة: إنما هو الحدوث الممكن بالاتفاق، وحدوث

الحادث بعد حدوثه غير ممكن؛ فلا يكون متعلق القدرة، كيف وإنه لم يقل به قائل. وعلى ما حققناه: فلا يخفى امتناع تعلق القدرة بحدوث الفعل، في الحالتين معا، وهما القبلية، والبعدية؛ فلم يبق إلا أن لا تكون القدرة متعلقة به أصلا؛ وهو ممتنع؛ لما ذكرناه في إثبات القدرة الحادثة، ولأنه على خلاف الإجماع من الفريقين.

فإن قيل: لا نسلم أنه لو لم تكن القدرة متعلقة بالفعل وقت حدوثه؛ لما كانت متعلقة به أصلا.

وما ذكرتموه من الوجه الأول في التقرير؛ فمندفع بتفسير معنى تعلق القدرة بالحادث قبل وقت حدثه: وذلك أن معنى هذا التعلق: أن القدرة إذا حدثت في وقت أثرت في الإيجاد،والحدوث في الحالة الثانية من ذلك الوقت.

وعلى هذا: فلا يلزم من استحالة الحدوث المقدور مع القدرة: أن لا تكون متعلقة به بالتفسير المذكور، لا الحدوث في الوقت الثاني من وقت حدوث القدرة؛ وخرج عليه امتناع تعلق القدرة بالمستحيلات؛ لعدم إمكانها في كل وقت.

وعلى هذا: فلا يخفي إبطال الوجه الثاني أيضا؛ فإنه ليس المقدور هو الحدوث قبل وقت الحدوث ولا نفيه؛ بل المقدور هو الإيجاد بالقدرة الحادثة للفعل في ثاني الحال من وقت وجودها؛ وهو معنى تعلقها بالحدوث قبل وقت الحدوث.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على تعلق القدرة الحادثة بالفعل حال حدوثه، لكنه معارض بما يدل على امتناعه. وبيانه من ثمانية أوجه.

الأول: أنه لا معنى لتعلق القدرة بالفعل الحادث غير تأثيرها في إيجاده: فلو كانت متعلقة به وقت وجوده؛ لكان ذلك إيجادا للموجود؛ وهو ممتنع؛ فإن الموجود إذا تحقق؛ استقل بنفسه، واستغنى عن تعلق القدرة به.

الثاني: هو أن القدرة ممتنعة التعلق بالباقي حالة بقائه: وإنما كان ذلك ممتنعا؛ لكون الباقي متحقق الوجود، والحادث حال حدوثه متحقق الوجود؛ فلا تكون القدرة متعلقة به.

الثالث: هو أن وجود الباقي، هو نفس الوجود في وقت الحدوث؛ فلو كانت القدرة متعلقة به في وقت الحدوث؛ لكانت متعلقة به في حال البقاء؛ لاتحاد المتعلق وامتناع تأثير تعاقب الأوقات في أحكام الأنفس؛ واللازم ممتنع؛ فالملزوم ممتنع.

الرابع: أنه لو كان حدوث الفعل ووجوده حال وجوده مشروطا بتعلق القدرة به حال وجوده؛ للزم طرد هذا الشرط في كل ما هو من جنسه من أفعال الله- تعالى- ويلزم من ذلك امتناع وجود مثل مقدور العبد، ضرورة فوات شرطه على ما تقرر في بيان كون الله- تعالى قادرا، لا بقدرة؛ وذلك ممتنع.

الخامس: هو أنكم معاشر الأشاعرة أثبتم لله- تعالى- قدرة قديمة أزلية، وقضيتم بأنه لابد لها من مقدور تتعلق به في الأزل، وأحلتم إمكان المقدور أزلا، ولابد وأن تكون القدرة القديمة، متعلقة بمقدورها قبل وقت حدوثه، ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة؛ لكان ممتنعا في القدرة القديمة أيضا.

السادس: هو أن الاتفاق من الأمة واقع، على أن المكلف مأمور بالإيمان حالة كفره، فلو لم يكن قادرا عليه حالة الأمر، لكان مأمورا بما لا يقدر عليه، ولو ساغ ذلك، لساغ التكليف بكل ما لا يقدر عليه من الجواهر، والأعراض؛ وهو محال.

السابع: هو أن أقوى أعذار المكلف، التي يجب قبولها، لدفع المؤاخذة عنه، كون ما كلف به غير مقدور له؛ فإذا كان المكلف بالفعل- قبل الفعل- غير قادر عليه؛ وجب رفع المؤاخذة عنه، بعدم الفعل المكلف به؛ وهو خلاف

الإجماع من الأمة؛ وهذا المحال إنما لزم من امتناع تقدم القدرة؛ فيكون ممتنعا.

الثامن: أن الأمة متفقة على صحة الإطلاق بأن الزوج قادر على الطلاق وعند ذلك: فإما أن يكون قادرا عليه قبل الطلاق، أو مع الطلاق. لا جائز أن يقال بالثاني؛ فإنه لا زوج، ولا زوجية مع الطلاق. وإن كان الأول: فهو المطلوب. وكذلك الكلام في وصف السيد بالقدرة على عتق عبده. ومن هذا الجنس صحة الإطلاق: بأن الواقف في مكان، قادر على الانتقال منه.

وعند ذلك: فإما أن يكون قادرا على الانتقال منه: قبل الانتقال، أو مع الانتقال.

فإن كان الأول: فهو المطلوب.

وإن كان الثاني: فمع الانتقال لا يكون في ذلك المكان، فكيف يصح وصفه بالقدرة على الانتقال عنه؟

والجواب:

أما منع الملازمة: فمندفعة بما سبق.

وما ذكروه في تفسير التعلق؛ فمبني على فاسد أصولهم في تأثير القدرة الحادثة في الحدوث، والإيجاد.

وهو فاسد؛ لما سبق تقريره من أنه لا موجد إلا الله- تعالى- ولا مؤثر في حدوث الممكنات سواه.

وإن سلمنا تأثير القدرة الحادثة في الإيجاد؛ فإنما يصح تفسير التعلق بما ذكروه: أن لو أمكن بقاء القدرة؛ وهو ممتنع على ما تقدم. وبتقدير أن لا يكون ما فيه فوجود الفعل في ثاني الحال من وجودها بكون في حال عدمها؛ فلا يكون الوجود كما تقدم تقريره في مسألة إثبات رؤية الباري- تعالى- وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه على الوجه الثاني أيضا.

قولهم: في الشبهة الأولى: لو تعلقت القدرة بالحادث وقت حدوثه، كان

فيه تحصيل الحاصل: مبني على أن القدرة مؤثرة في الإيجاد؛ وهو ممنوع على ما تقدم، وإن كانت مؤثرة: فلا يلزم من تعلقها به في وقت وجوده إيجاد الموجود؛ فإنه لا معنى لكونها مؤثرة في وجوده، في وقت وجوده، غير أنه لولا القدرة في وقت الوجود: لما كان الفعل موجودا في ذلك الوقت؛ لا بمعنى أنها موجدة للفعل الموجود.

وعلى هذا: فقد بطل قولهم: الموجودة إذا تحقق استغنى عن تعلق القدرة به. ثم يلزمهم على قول ذلك استغناء المعلول عند تحقيقه عن العلة: كالعالم، والعلم واستغناء المشروط عند تحقيقه عن الشرط: كالعلم مع الحياة، واستغناء المسبب عند تحققه عن السبب: كحركة الخاتم، مع حركة اليد؛ وهو ممتنع.

فلئن قالوا: القدرة ليست علة للمقدور، ولا شرطا له؛ فلا يلزم مقارنتها للمقدور بخلاف العلة، والشرط؛ فإن من حكم العلة مقارنتها للمعلول، وكذلك الشرط مع المشروط. وأما المسبب: فموجود بالقدرة لا بالسبب.

قلنا: القدرة وإن تكن علة للمقدور، ولا شرطا له. غير أن المقدور مفتقر إلى القدرة كافتقار المعلول إلى العلة، والمشروط إلى الشرط؛ فإذا كان المقدور عند وجوده مستقلا بالوجود، مستغنيا عما لا يتم وجوده إلا به؛ فكذلك المعلول، والمشروط؛ ضرروة عدم الفرق من جهة كون كل واحد مفتقرا إليه في الوجود.

وقولهم: إن المسبب مقدور بالقدرة؛ فلا يخفي أن الخارج عن محل القدرة غير حاصل بمجرد القدرة دون تقدير سبب فالسبب يكون مفتقرا إليه في الوجود. كالافتقار إلى القدرة. فإذا جاز استقلال الفعل المتوقف على القدرة بعد وجوده، مستغنيا عن وجود القدرة معه؛ فكذلك السبب.

قولهم في الشبهة الثانية: القدرة ممتنعة التعلق بالباقي؛ لكونه موجودا؛ فكذلك في أول الوجود.

فنقول عنه أوجه ثلاثة:

الأول: لا نسلم امتناع تعلق القدرة بالباقي؛ لكونه موجودا، وليس لهم في إثبات ذلك غير الطرد، والعكس، والسير، والتقسيم؛ وقد سبق إبطال كل واحد منهما.

الثاني: الفرق: وبيانه: أن الحادث هو الموجود بعدم العدم، فلو لم تتعلق به القدرة؛ لبقى على العدم؛ وقد قبل بوجوده بخلاف الباقي: فإنه كان موجودا في حالة الحدوث؛ فلو لم يقدر تعلق القدرة به في حالة البقاء؛ لبقي على الوجود؛ وليس بمحال؛ لكونه واقعا.

الثالث: النقض بصور ثلاث:

الصورة الأولى: النقض بأحكام الفعل، وإتقانه؛ فإن المؤثر فيه علم المحكوم أو عالميته، ولم يشترط مقارنة العلم، أو العالمية للأحكام والإتفاق حالة بقائه. وإن كان ذلك مشترطا عندهم حالة وجود الإحكام، ولا يخفى وجه الجمع بين الصورتين.

الصورة الثانية: هو أن بقاء الفعل بتقدير كونه باقيا عندهم، لا يؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حالة البقاء. وإن كان موجبا لذلك حالة حدوث الفعل.

الصورة الثالثة: هو أن الإرادة مقارنة للحدوث، دون حالة البقاء، وما لزم من عدم مقارنتها للموجودة حالة بقائه، أن لا تكون مقترنة به حالة حدوثه؛ فكذلك في القدرة، ولو راموا الفرق بين هذه الصور، وبين القدرة؛ لم يجدوا إليه سبيلا.

وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من الشبهة الثالثة أيضا.

وأما الشبهة الرابعة: فمبنية على أن أفعال الله- تعالى- غير مقدورة بالقدرة وهو باطل: على ما سبق تحقيقه في إثبات القدرة القديمة.

وأما الشبهة الخامسة: فالقدرة القديمة؛ وإن كان متقدمة على جميع المقدورات؛ فهي إ نما تتعلق بالأفعال الممكنة، والفعل في الأزل غير ممكن ؛ فلا تكون متعلقة؛ به أزلا؛ بل تعلقها بالفعل الممكن؛ فيما لا يزال؛ وذلك لا يناقض ما ذكرناه؛ فإنها وإن كانت متقدمة عليه في الأزل؛ فباقية، ومقارنة له فيما لا يزال.

وأما الشبهة السادسة. فمبنية على أن التكليف بما لا يطاق ممتنع، وليس كذلك على ما أسلفناه.

وعلى هذا لا فرق بين التكليف بالإيمان، وبإحداث الجواهر، والأعراض، وإن فرقنا بين التكليف بالإيمان، والتكليف بإحداث الجواهر، والأعراض حتى جوزنا الأول، ومنعنا من الثاني؛ فمن جهة أن إحداث الجواهر والأعراض، غير مقدور الفعل والترك بخلاف الإيمان؛ فإنه وإن لم يكن مقدورا قبل حدوثه؛ فتركه بالتلبس بضده؛ وهو الكفر؛ مقدور حالة كونه كافرا.

وأما الشبهة السابعة: فمبنية على امتناع المؤاخذة على ما ليس بمقدور، ومدار ذلك على التحسين، والتقبيح الذاتي؛ وقد سبق ما فيه.

وأما الشبهة الثامنة: فمعلولها على الإطلاقات اللفظية، ولا اعتبار بها في القضايا العقلية، والأصول الدينية.

كيف وأنا نقول: هو قادر على الطلاق وقت الطلاق، كما تقدم، وإطلاق اسم الزوج علية حالة الطلاق. وإن كانت الزوجية زائلة: باعتبار ما كان عليه؛ ولا مانع منه.

وعلى هذا فما ذكروه من باقي الصور يكون الجواب. كيف وأن ما ذكروه ينعكس عليهم في إطلاق اسم المطلق على الزوج. فإن كان قبل الطلاق؛ فهو ممتنع. ،إن كان حالة كونه مطلقا؛ فليس بزوج.

وعند ذلك: فما هو جوابهم ههنا؛ هو الجواب فيما ألزموه.

ثم لو قيل لهم: إذا جوزتم تعلق القدرة بالمقدور في الوقت المتقدم على وقت حدوثه، فما المانع من تعلقها به قبل وقت حدوثه بأوقات مع أنكم لم تقولوا به؛ لم يجدوا إلى الفرق سبيلا.

فلئن قالوا: القدرة مع المقدور: كالعلم بالمنظور فيه مع النظر، والنظر لا يقارن العلم بالمنظور فيه، ولا العلم متأخر عنه بتقدير عدم الأضداد المانعة منه؛ فكذلك القدرة مع المقدور.

فنقول: هذا جمع من غير دليل جامع؛ فلا يكون مفيدا. وما المانع من أن تكون القدرة مع المقدور، لا كالنظر مع العلم بالمنظور فيه؛ بل من قبيل العلم، والعالمية، والإرادة، والمريدية، إلى غير ذلك مما قيل بمقارنته دون تقدمه.

وقد استدل الأصحاب في المسألة بمسلكين ضعيفين.

المسلك الأول:

هو أنه لو كانت القدرة الحادثة متقدمة على الفعل المقدور، وهو واقع بها في الحالة الثالثة؛ لجاز تقديم عدمها في الحالة الثانية، بتقدير وجود عجز مضاد لها في الحالة الثانية. أو فوات شرطها، ويلزم من ذلك، وقوع الفعل في الحالة الثانية، مع تحقق العجز المضاد، أو فوات شرط القدرة؛ وهو محال.

ولقائل أن يقول:

العجز المفروض في الحالة الثانية من وجود القدرة الحادثة؛ لا يلزمه انتفاء الفعل في تلك الحالة؛ فلا يكون ضد للقدرة السابقة؛ بل إنما يلزم انتفاء الفعل في الحالة الثانية من حالة وجوده، كما أن القدرة لا تؤثر في الفعل في وقت وجودها؛ بل في ثاني الحال؛ فالعجز المضاد للقدرة؛ إنما هو العجز المفروض وقوعه في حالة فرض وقوع القدرة فيها؛ فلا يكون موجودا معها.

فإن قيل: فالقدرة المتقدمة المتعلقة بالفعل في ثاني الحال: إما أن تكون

متعلقة بالفعل في الزمن الثالث وما بعده، أو لا تعلق لها به فيه.

فإن كان الأول: فيلزم من فرض وجود العجز في الحالة الثانية قطع تعلق القدرة بالمقدور في الحالة الثالثة؛ وفيه قلب جنس القدرة حيث قيل بانقطاع تعلقها بعد التعلق، ولو جاز مثل ذلك بالنسبة إلى الحالة الثالثة، لجاز مثله في الحالة الثانية، وأنتم غير قائلين به.

وإن كان الثاني: فيلزم منه أن ما اقتضته القدرة؛ فالعجز غير مانع منه، وما منعه العجز فغير ما اقتضته القدرة، ويلزم من ذلك ارتفاع التضاد بين العجز والقدرة؛ وهو ممتنع.

فيقال: المختار من القسمين: إنما هو الثاني منهما؛ ولكن غايته أن العجز المفروض في الحالة الثانية، غير مضاد للقدرة الموجودة في الحالة الأولى، ولا يلزم منه ارتفاع التضاد بين القدرة، والعجز مطلقا؛ فإن العجز المضاد للقدرة ما يقدر وجوده وقت وجود القدرة، لا ما يقدر وجوده قبلها ولا بعدها؛ وهما مما لا يمنعان.

المسلك الثاني:

هو أن القول بتقدم القدرة على المقدور مما يمنع من تفرقة العاقل بين كونه قادرا، وبين كونه عاجزا؛ واللازم ممتنع؛ فالملزوم مثله.

وبيان الملازمة: هو أنه إذا تقدمت القدرة الحادثة على المقدور؛ فالمقدور بها ممتنع في حال وجودها. ولو قدر وجود العجز في الوقت المتقدم على وقت وجود القدرة؛ فالفعل يمتنع به في وقت وجود القدرة؛ وهي الحالة الثانية منه؛ فإذا قد ساوى وجود القدرة للعجز في حكمه، وهو امتناع الفعل، ويلزم من ذلك، امتناع التفرقة بين الفعل مع القدرة، والفعل مع العجز؛ وهو محال.

ولهذا: فإن كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركته مختارا، ومرتعشا، وبين كونه ماشيا بالاختيار، وبين كونه مسحوبا مجرورا على وجهة كرها.

ولقائل أن يقول:

هذا: إنما يلزم أن لو كانت القدرة في وقت حدوثها: قدرة على الفعل في ذلك الوقت، وليس كذلك؛ بل هي قدرة عليه في الزمن الثاني على ما تقرر.

وعند ذلك: فامتناع وقوع الفعل في وقت القدرة الحادثة كان لانتفاء القدرة عليه في الوقت المتقدم، وسواء كان عدمها للعجز، أو لفوات شرطها، فلا يلزم منه امتناع التفرقة بين المقدور، والمعجوز على ما ذكروه.

الفصل الرابع

في امتناع تعلق القدرة الحادثة بمقدورين [(١)]

مذهب أكثر أصحابنا: امتناع تعلق القدرة الحادثة بمقدورين معا، وعلى سبيل البدل، وسواء كان ضدين: مختلفين، أو متماثلين. أو مختلفين: من غير تضاد، وأنها لا تتعلق إلا بمقدور واحد.

وذهب أكثر المعتزلة: إلى أن القدرة الحادثة: تتعلق بجميع مقدورات العباد المتضاد منها، وغير المتضاد.

واختلف قول أبي هاشم: في القدرة القائمة بالقلب، والقدرة القائمة ببعض الجوارح.

فقال مرة: القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجملة أفعال القلوب: كالاعتقادات والإرادات ونحوها، ولا تتعلق بغيرها من الحركات، والألوان، والاعتمادات. وكذلك القدرة القائمة ببعض الجوارح تتعلق بجملة أفعال الجوارح من الأكوان، والاعتمادات ولا تتعلق بشيء من أفعال القلوب.

وقال مرة أخرى: كل واحدة من القدرتين تتعلق بجميع المقدورين من أفعال القلوب، والجوارح، غير أنه امتنع اتحاد أفعال الجوارح بقدرة القلب لفقد الآلات، والبنية المخصوصة، وكذلك بالعكس.

وقال مرة: القدرة القائمة بالقلب تتعلق بأفعال الجوارح، ولا عكس.

وذهب ابن الراوندي، وكثير من أئمتنا: إلى أن القدرة الحادثة تتعلق بالمتضادات على سبيل البدل، لا معا.

وأجمعت المعتزلة: على جواز تعلق القدرة الحادثة بالمتماثلات من كل جنس على ممر الأوقات، وتعاقب الساعات، مع اتفاقهم على امتناع وقوع

---

(١) انظر: المواقف (٦٣/١)، (٢٧٧/٣) وتمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (ص٣٢٦) ورسالة الأشعري إلى أهل الثغر (ص٢٦٢).

مثلين في محل واحد، بقدرة واحدة، في وقت واحد.

والمعتمد لأهل الحق: في امتناع تعلق القدرة الحادثة، بالضدين معا: الاستدلال والإلزام.

أما الاستدلال:

فهو أن القائل بتعلقها بالضدين معا: إما أن يكون قائلا بوجوب مقارنة القدرة للمقدور، أو بتقدمها عليها.

فإن كان الأول: فالقول بتعلقها بالضدين معا يوجب اقترانها بالضدين معا، ويلزم من ذلك اجتماع الضدين؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فما ذكرناه من دليل امتناع تقدم القدرة الحادثة على مقدورها، ووجوب مقارنتها له، دليل عليه ههنا، ويلزم من ذلك اجتماع الضدين كما قررناه.

وأما الإلزام:

فهو أن السهو مضاد للعلم، ويلزم من كون القدرة الحادثة متعلقة بالضدين معا، أن تكون القدرة المتعلقة بالعلم، متعلقة بالسهو؛ وهو غير مقدورها.

فإن قيل: ما ذكرتموه في طرف الاستدلال، فرع مقارنة القدرة للمقدور؛ وهو متعذر لما سبق.

سلمنا وجوب مقارنتها للمقدور: ولكن لا نسلم، امتناع الجمع بين الضدين؛ وذلك لان الحكم على الجمع بين الضدين بكونه مستحيلا: إما أن يكون مع تصوره في العقل، أو لا مع تصوره.

فإن كان الأول: فما هو متصور في العقل لا يكون مستحيلا لذاته، وما لا يكون مستحيلا لذاته؛ فواجب أو ممكن. وعلى كل تقدير؛ فلا يكون ممتعا.

وإن كان الثاني: فالحكم على ما تصور له في العقل ينفي: أو إثبات يكون ممتنعا.

كيف: وأن الحكم باستحالة جمع الضدين علم تصديقي، وذلك مع عدم تصور مفرداته؛ محال، وأحد مفرداته، الجمع بين الضدين؛ فكان متصورا.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع تعلق القدرة الحادثة بالضدين معا: لكنه معارض بما يدل على جوازه، وبيانه من ستة أوجه:

الأول: أنه لو كان القادر على شيء لا يكون قادرا على ضده؛ لكان في حكم الملجأ المضطر إلى ذلك المقدور؛ حيث لا يقدر على الانفكاك عنه، وذلك يجر إلى إبطال التفرقة بين القادر، والمضطر؛ وهو كما تقدم تحقيقه.

الثاني: هو أن العجز المضاد للقدوة: وهو فلا يمتنع تعلقه بالشيء وضده، ولهذا فإن العاجز عن القعود، وقد يكون بعينه عاجزا عن القيام، وكذلك بالعكس، وكذلك العاجز عن الحركة يمنة، وقد يكون عاجزا عن الحركة يسرة إلى نظائره، ويلزم من ذلك: جواز تعلق القدرة بهما، لتكون القدرة على مناقضة ضدها.

الثالث: هو أن القاعد: قادر على القعود وهو تارك للقيام، اختيارا ، وترك الشيء اختيارا يلزمه أن يكون مقدورا؛ فإن لا يكون مقدورا؛ لا يمكن تركه اختيارا؛ فالقيام مقدور عليه.

الرابع: هو أن القادر على القيام: في حالة قيامه يجد من نفسه التمكن من القعود، والاضطجاع وجدانا لا يماري فيه عاقل، ولا يمكن مكابرته؛ فيكون مقدورا مع القيام أيضا. ولابد وأن يكون قادرا عليها، بقدرة واحدة، وإلا فلو كان قادرا على كل واحد منهما بقدرة غير القدرة على الآخر؛ لأمكن فرض عدم إحدى القدرتين، دون الأخرى.

وعند ذلك: يلزم أن من كان قادرا على القيام، لا يكون قادرا على القعود وبالعكس؛ وهو محال.

الخامس: أنه لو اتحد متعلق القدرة الحادثة وقدر أن الله- تعالى- خلق لمن هو في مكان القدرة على الكون في غير ذلك المكان، و لم يخلق له غيرها؛ فيلزم أن لا يكون مقتدرا بها على الكون في مكان، وأن لا يكون مقدورها معها، فيكون كالعاجز الذي لا قدرة له؛ وهو محال.

السادس: هو أنه لو أقدر الله- تعالى- الكافر على الكفر حالة كفرة، فلو لم تكن قدرته على الكفر قدرة على الإيمان؛ لما كان لله- تعالى- على الكافر نعمة؛ وهو خلاف المعقول والمنقول عن الأنبياء والرسل، من تذكير الكفار بنعم الله- تعالى- عليهم وإحسانه إليهم، وطلب الشكر له منهم.

وبيان لزوم ذلك هو أن القدرة على الكفر، إذا لم تكن صالحة لغير الكفر، فهي سبب للعذاب؛ فتكون نقمة؛ لا نعمة، ووجوده، ونيته واستعداده للذات، واتصافه بصفات الكمالات شروط لهذا العذاب، إذ لولاها لما كان معذبا؛ فهي إذن نقم لا نعم، وليست هذه الأمور نعما؛ لما فيها من اللذات العاجلة، وإلا لكان ارتكاب الفواحش نعما، لما فيها من اللذات، ولكان من قدم بين يدي إنسان طعاما لذيذا، مسموما، مهلكا- وهو عالم به- فأكله ذلك الإنسان، أن يكون منعما عليه به، وكل ذلك محال.

وهذا المحال: إنما لزم من كون القدرة على الكفر؛ ليست قدرة على غيره؛ فيكون محالا.

وأما الإلزام بالعلم، والسهو: فإنما يلزم أن لو كان السهو ضدا ومعنى وهو غير مسلم. بل هو سلب العلم فيما من شأنه أن يكون له العلم؛ على ما ذهب إليه ابن عياش من المعتزلة.

سلمنا كون السهو معنى، ولكن لا نسلم أنه مضاد للعلم لذاته؛ بل هو

مضاد لشرطه، ونسبة السهو إلى العلم: كنسبة الموت إلى العلم في كونه مضادا لشرطه؛ وهو الحياة وليس من شرط القدرة إذا تعلقت بشيء أن تكون متعلقة بضد شرطه على ما ذهب إليه أبو هاشم.

سلمنا أن السهو ضد للعلم؛ ولكن لا نسلم أنه ليس بمقدور.

وإن سلمنا أنه ليس بمقدور؛ فلا نسلم أن القدرة المتعلقة بالشيء تكون متعلقة بجميع أضداده؛ بل ببعض الأضداد، وهذان القولان معزوان إلى البصري الملقب، بجعل.

سلمنا امتناع تعلق القدرة الحادثة بالشيء وضده معا؛ ولكن ما المانع من تعلقها بأحد الضدين على البدل؟ كما هو مذهب الهمذاني وبعض أصحابكم، ويدل على ذلك: هو أن القيام ضد القعود، والايمان ضد الكفر، والقدرة على القعود: وإن قارنها القعود؛ قدرة على القيام. والقدرة على الإيمان: قدرة على الكفر، وإن قارنها الإيمان وكذلك بالعكس.

سلمنا امتناع تعلق القدرة الحادثة بالضدين معا، وعلى البدل؛ ولكن ما المانع من تعلقها بالمتماثلات، كما هو مذهب المعتزلة؟

سلمنا امتناع تعلقها بالمتماثلات؛ ولكن ما المانع من تعلقها بالمختلفات التي لا تضاد فيها؟ وما ذكرتموه من الدليل غير مطرد فيها.

والجواب:

قولهم: ما ذكرتموه فرع وجوب مقارنة القدرة للمقدور؛ فقد حققناه، وأبطلنا كل ما ورد عليه.

قولهم: لا نسلم استحالة الجمع بين الضدين، فهو منع لأمر بديهي؛ فلا يقبل وما ذكروه فتشكيك على البديهيات؛ فلا يكون مسموعا. كيف وأن المحكوم باستحالته بين الضدين، إنما هو الجمع المتصور بين المختلفات التي لا تضاد فيها.

وعند ذلك: فحاصل قولنا باستحالة الجمع بين الضدين أن ما يتصوره من الجمع في المختلفات منفي عن الضدين بالضرروة؛ فلم قلتم المحكوم عليه بالنفي غير متصورا؟

قولهم في الشبهة الأولى: أنه لو لم يكن قادرا على ضد المقدور؛ لكان مضطرا إلى المقدور المتعين.

قلنا: عن جوابان.

الأول: إن عنيتم بكونه مضطرا أن فعله غير مقدور؛ فممنوع. وإن عنيتم بكونه مضطرا أن مقدوره، ومتعلق قدرته متعين، وأنه لا مقدور له بهذا القدرة سواء؛ فهذا هو عين ما رمناه، ولا منازعة في التسمية. وعلى هذا فقد بطل القول بعدم التفرقة. حيث أن ما نحن فيه مقدور بقدرة، والفعل الاضطراري: غير مقدور بقدرة، وإن وقع التساوي بينهما من جهة عدم الانفكاك.

ولهذا: من أحاط به بناء من جميع جوانبه، وهو حاجز له عن التقلب في باقي جهاته؛ فإنه قادر على الكون في مكانه بالإجماع منا ومن المعتزلة، وإن كان لا يجد إلى الانفكاك عن مقدوره سبيلا.

الثاني: وإن سلمنا أن القادر على الشيء، لابد وأن يكون قادرا على ضده، ولكن لم قلتم باتحاد القدرة المتعلقة بهما؟ وما المانع من تعدد القدرة بتعدد المقدور؟

وأما الشبهة الثانية: فجوابها من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه وإن كان العاجز عن القيام عاجزا عن القعود؛ فلا نسلم أنه بعجز واحد، ليلزم مثله في القدرة.

ولو قيل: ما المانع من تعدد العجز بتعدد المعجوز عنه؟

لم يجدوا إلى دفعه سيلا.

ولهذا، فإنه يتصور العجز عن أحدهما، دون الآخر.

الثاني: وإن سلمنا أن العجز عن القيام والقعود واحد، ولكن لا يخفى أن إلحاق القدرة بالعجز، تمثيل من غير دليل جامع؛ فلا يصح.

الثالث: الفرق: وهو أن العجز عن القيام والقعود، معنى يترتب عليه المنع من القيام والقعود، والمنع من القيام، والمنع. من القعود مجتمعان؛ في مقارنة العجز؛ فجاز أن يكون العجز لذلك واحدا بخلاف وجود القيام والقعود: فإنهما لا يجتمعان؛ فلا تكون القدرة عليهما واحدة؛ لما سبق تقريره من وجوب مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها.

وأما الشبهة الثالثة:

فطريق دفعها أن يقال: إن أردتم بكون القاعد تاركا للقيام اختيارا أنه متلبس بضده؛ وهو القعود مقدورا؛ فهذا مسلم؛ ولكن لا يلزم منه أن يكون القيام مقدورا.

وإن أردتم به أن ترك القيام: وهو عدمه مقدور؛ فمبني على أن العدم يكون مقدورا؛ وهو ممنوع.

وبتقدير أن يكون عدم القيام مقدورا لمقارنته القدرة عليه؛ فلا يلزم أن يكون وجود القيام مقدورا؛ لعدم مقارنته للقدرة؛ على ما سبق تحقيقه. وإن أردتم به معنى آخر؛ فلابد من تصويره، والدلالة عليه.

وأما الشبهة الرابعة:

فباطلة أيضا: فإن ما يجده القائم في حالة قيامه من التمكن من القعود ليس عائدا إلى نفس القدرة عليه في الحال؛ إذ هو ممتنع كما سبق، وإنما هو عائد إلى إمكان وجود القدرة عليه في ثاني الحال وبه يقع الفرق بينه وبين الممتنع الوجود.

ثم وإن سلمنا أن القائم القادر على القيام، قادر على القعود مع الاستحالة،

فما المانع من كون كل واحد منهما مقدورا بقدرة غير القدرة على الآخر؟

قولهم: لو كان كذلك لأمكن فرض عدم إحدى القدرتين مع وجود الأخرى.

قلنا: إن ثبت التلازم بين القيام والقعود في المقدورية؛ فما المانع من التلازم في القدرة؟

وعند ذلك: ففرض عدم أحد المتلازمين مع فرض وجود الآخر يكون ممتنعا.

وأما الشبهة الخامسة:

فمبنية على فرض خلق القدرة قبل وجود المقدور؛ وهو محل النزاع فلا يصح.

وأما الشبهة السادسة: فجوابها من وجهين:

الأول: أن من أصحابنا من قال: إنه لا نعمة لله- تعالى- على الكفار، وإطلاق اسم النعم عليهم؛ فلا يمتنع أن يكون تجوزا، إما باعتبار اعتقاد الكفار لذلك، أو باعتبار مشابهة مسمى النعم في حقهم، للنعم الحقيقية.

الثاني: وإن سلمنا وجود النعم من الله- تعالى- على الكفار؛ فلا يتقيد ذلك بالإقدار على الإيمان تعين القدرة على الكفر؛ بل جاز أن يقول: ما أوجده لهم من اللذات وأنواع الكمالات؛ فهي نعم في حقهم؛ إذ هي غير ناشئة من الكفر، ولا العذاب بسببها، ولا هي شرط في العذاب كما قيل.

وعلى هذا: فلا يبعد القول بأن الملذات الحاصلة من الفواحش، واللذة الحاصلة من أكل الطعام المسموم، نعمة من الله- تعالى-؛ إذ الفاحشة والأكل غير مولد لها. وإن قارنها نقمة غير أنه لما كان الاضطرار الملازم لهذه النعمة أعظم منها، وكانت النعمة المقارنة له مستحقرة بالنسبة إلى الاضطرار الملازم لها؛ فربما جرى العرف بإطلاق النقمة، والإضراب عن مسمى النعمة، ولا اعتبار بالإطلاق بعد فهم المعنى.

قولهم: السهو ليس ضد للعلم؛ بل هو عدم العلم فيما من شأنه أن يكون عالما، عنه جوابان:

الأول: أنه يلزم من ذلك أن يكون الشاك ساهيا؛ لعدم علمه فيه مع كونه بحال يقوم به العلم.

الثاني: هو أن العلم باق على أصول المعتزلة- وابن عياش؛ وإن خالف في ذلك؛ فمحجوج بما يجده كل عاقل من نفسه من دوام علمه ببعض الأشياء، والباقي على أصولهم قاطبة لا ينافيه غير المعاني المضادة. فلو كان السهو عدما؛ لما كان على أصولهم منافيا للعلم الباقي مع كونه منافيا له.

قولهم: السهو: وإن كان معنى: إلا إنه ليس ضدا للعلم؛ بل لشرطه.

قلنا: لو أمكن ادعاء شرط للعلم ينافيه السهو من غير بيان له؛ لأمكن ادعاء ذلك في كل ما يدعي بكونه ضدا.

ولا يخفى ما يلزمه من الجهالات المقطوع بها؛ فلابد من بيان شرط العلم؛ ليكون السهو منافيا له؛ فإنا لا نعقل للعلم شرطا ينافيه السهو.

قولهم: لا نسلم أن السهو ليس بمقدور.

قلنا: هذا خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من أن سهوه ليس بمقدور، كما يجد من نفسه عدم القدرة على الألوان، والطعوم، وغيرها.

قولهم: بأن القدرة متعلقة ببعض الأضداد دون البعض؛ فهو تحكم بالفرق من غير معنى فارق، ولو طولوا بالفرق؛ لما وجدوا إليه سبيلا.

قولهم: ما المانع من تعلق القدرة الحادثة بالشيء وضده على طريق البدل؟

قلنا: قد بينا أنه لا تحقق لتعلق القدرة بالمقدور إلا باقترانها به- فما اقترن بها:؛ فهو المقدور، وما لم يقترن وجوده بها؛ فليس بمقدور.

وعلى هذا: فلا يخفى أن دعوة القدرة على القيام- حالة القيام- قدرة

على القعود؛ دعوى محل التراع، وكذلك بالعكس.

فلئن قالوا: المعنى بكون أحد الضدين مقدورا بالقدرة الواحدة على طريق البدل، فإنه أي الضدين وجد مقارنا للقدرة، بدل الآخر؛ كان مقدورا بها.

فنقول: أما من زعم أن تعلق القدرة بالمقدور تعلق تأثير: كالمعتزلة؛ فيلزمه من دعوى تعلق القدرة بالضدين على طريق البدل بهذا التفسير أمر ممتنع؛ فيمتنع.

وبيانه: أنه إذا كان المؤثر في الضدين بتقدير وقوع كل واحد منهما؛ إنما هوقدرة واحدة. فعند فرض وجود القدرة المؤثرة إذا فرض انتفاء جميع الموانع المانعة للضدين؛ ففرض وقوع أحد الضدين عينا مع استوائهما في وجود المؤثر فيهما، وانتفاء الموانع؛ يكون ممتنعا. وهذا المحال: إنما يلزم من فرض تعلق القدرة بالضدين بالتفسير المذكور؛ فكان ممتنعا.

فلئن قالوا: تخصيص ما تخصص منهما مع الفرض المذكور مستند إلى الإرادة؛ إذ الإرادة هي التي من شأنها أن تخصص أحد الجائزين دون الآخر، فيلزمهم صور تحقق فيها أحد المقدورين دون الآخر من غير إرادة. وذلك كما في صور النائم؛ فإنه وإن صدر عنه بعض المقدورات بالقدرة؛ فمن غير إرادة.

وأما من زعم أن تعلق القدرة بالمقدور من غير تأثير: كما هو مذهبنا؛ فدفع هذا السؤال على أصله عسير جدا.

ولو قيل: تخصيص ما تخصص منهما مع الفرض المذكور مستند إلى الإرادة؛ إذ الإرادة هي التي من شأنها أن تخصص أحد الجائزين دون الآخر، فيلزمهم صور تحقق فيها أحد المقدورين دون الآخر من غير إرادة. وذلك كما في صور النائم؛ فإنه وإن صدر عنه بعض المقدورات بالقدرة؛ فمن غير إرادة.

وأما من زعم أن تعلق القدرة بالمقدور من غير تأثير: كما هو مذهبنا؛ فدفع هذا السؤال على أصله عسير جدا.

ولو قيل: ما المانع من إيجاد الله- تعالى- لكل واحد من المقدورين على جهة البدل مقترنا بقدرة واحدة؟ لم يجدوا إلى دفعة سبيلا. هذا ما عندي فيه، ولعل غيري قادر على دفعة.

قولهم: ما المانع من تعلق القدرة الواحدة الحادثة بالمتماثلات؟

قلنا: سنبين أن المتماثلات أضداد: وعند ذلك؛ فالحكم فيها كما سبق في الأضداد المختلفة. ثم وإن سلمنا أنها غير متضادة؛ غير أن الإجماع منا ومن المعتزلة، واقع على امتناع وقوع المتماثلات معا، في شيء واحد، بقدرة واحدة. وإذا كان الجمع بينهما متعذرا؛ فيمتنع تعلق القدرة الواحدة الحادثة بهما معا؛ بل ما اقترن بها؛ فهو المقدور. وما لم يقترن بها؛ فليس بمقدور.

قولهم: ما المانع من تعلق القدرة الواحدة بالمختلفات: التي لا تضاد فيها؟

قلنا: أما على أصلكم، وأصل كل من يرى التعلق بجهة التأثير: فلما ذكرناه في تعلق القدرة بالضدين على طريق التعاقب.

وأما على أصلنا: فلعل عند غيري حله.

الفصل الخامس

في أن القدرة الحادثة غير موجبة لمقدورها

هذا هو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه.

وقد نقل عن بعض الأصحاب: القول بكون القدرة الحادثة موجبة للمقدور.

والحق ما ذكره الشيخ، وذلك لأن الموجب: قد يطلق في اللسان بمعنى الموجد. وقد يطلق بمعنى المحتم الفارض.

وقد يطلق بمعنى علة الحكم: كالعلم والقدرة، بالنسبة إلى العالم والقادر، وقد يطلق بمعنى المثبت، وبمعنى المسقط.

لا جائز أن يقال بكون القدرة الحادثة موجبة بالاعتبار الأول؛ إذ القدرة غير موجدة، ولا مؤثرة في الحدوث على ما سيأتي تحقيقه.

ولا بالاعتبار الثاني: إذ التحتم، والفرض إنما هو بالحكم. والقول بوجود ذلك؛ غير متصور في القدرة الحادثة.

ولا بالاعتبار الثالث: فإن ذلك فرع تحقق العلة والحكم؛ وسيأتي إبطاله.

وإن سلم كون القدرة علة، فليست علة لكون المقدور مقدورا؛ إذ العلة على ما يأتي تحقيقه: لابد وأن تكون قائمة بمحل حكمها، والقدرة الحادثة عرض، والمقدور بها هو الفعل الحادث؛ وهو عرض؛ وقيام العرض بالعرض محال.

ولا بالاعتبار الرابع؛ إذ القدرة الحادثة ليست مثبتة للمقدور؛ على ما يأتي تحقيقه، ولا مسقطة له؛ فلا تكون موجبة بالنسبة إليه بأحد هذين الاعتبارين.

وإن أريد غير هذه الاعتبارات المشهورة في اللسان؛ فلابد من تصويره. وبتقدير تصويره؛ فلا يقدح فيما ذكرناه من نفي الإيجاب بالاعتبارات المذكورة؛ وهو المطلوب، ولا منازعة إذ ذاك في غير التسمية.

وإن أطلق مطلق لفظ الموجب على القدرة الحادثة لمقدورها بسبب وجوب اقترانها بالمقدور من أصحابنا، فليس ذلك أولى من إطلاق لفظ الموجب على المقدور، نظرا إلى وجوب اقترانه بالقدرة أيضا؛ فإن وجوب المقارنة مشترك بينهما، كيف وأن حاصل التراع معه ليس في غير التسمية.

الفصل السادس

في تماثل القدر الحادثة، واختلافها، وتضادها، وأنها هل تفتقر في تعلقها بالمقدور إلى آلة، وبنية مخصوصة أو لا؟

مذهب أهل الحق من أصحابنا: أن كل قدرتين تعلقتا بمقدورين؛ فهما مختلفان، وكل قدرتين تعلقتا بمقدور واحد، وسواء اتحد محل القدرتين، أو اختلف؛ فهما متماثلان كما سبق في العلم. غير أن تعلق العلمين بالمعلوم الواحد جاز أن يكونا في وقت واحد، وفي وقتين بخلاف القدرتين؛ فإنهما لا يتعلقان بمقدور واحد في وقت واحد، وسواء اتحد محلهما، أو اختلف كما يأتي.

وإنما يتصور ذلك بأن تتعلق إحدى القدرتين به في حالة النشأة، والأخرى في حالة الإعادة.

وأجمعت المعتزلة: على امتناع القول بتماثل القدر الحادثة اعتمادا منهم على أن ذلك يوجب تعلق المثلين بمقدور واحد؛ وهو محال.

وإنما كان كذلك؛ لأن تعلقهما به: إما في وقت واحد، أو في وقتين.

الأول: محال؛ لما يأتي، والثاني: يلزم منه أن يكون المقدور الواحد موجودا حالة فرض تعلق إحدى القدرتين به، لوجود مقتضيه، وأن لا يكون موجودا؛ لعدم تعلق القدرة الأخرى به في ذلك الوقت؛ وهو محال. وهذا غير سديد؛ فإنه وإن امتنع تعلق القدرتين به في وقت واحد؛ فما المانع من تعلقهما به في وقتين؟

قولهم: لأنه يلزم من ذلك أن يكون المقدور الواحد في وقت واحد؛ موجودا معدوما معا.

قلنا: وإن سلم أنه يلزم من تعلق إحدى القدرتين به وجوده؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من عدم تعلق الأخرى به عدمه؛ فإنه لا يلزم من انتفاء سبب

معين؛ انتفاء المسبب مع تحقق سبب آخر.

وإنما يلزم انتفاؤه: أن لو انتفت جميع الأسباب؛ وهو غير مسلم.

كيف: وأن ما ذكروه منتقض على أصلهم حيث قالوا: بأن مقدور العبد حالة كونه مقدورا له؛ لا يكون مقدورا للرب- تعالى- ويكون مقدورا للرب- تعالى- بأن لا يخلق للعبد القدرة عليه. ومع ذلك ما لزم من جواز تعلق القدرة الحادثة والقديمة بالمقدور الواحد في وقتين؛ وجود المقدور، وعدمه معا؛ لتعلق إحدى القدرتين به وعدم تعلق الأخرى به.

وأما تضاد القدر: فقد اختلف أصحابنا فيه.

فمنهم: من جوزه اعتمادا منه على أن القدرتين على الضدين لا يجتمعان؛ فهما ضدان.

ومنهم: من لم يطلق اسم التضاد في ذلك، مع اعترافه باستحالة الجميع نظرا إلى اختلاف متعلقهما، وأن كل واحد غير متعلقة بما تعلقت به الأخرى.

وحاصل هذا الاختلاف: يرجع إلى المنازعة في الإطلاق اللفظي مع الموافقة على المعنى، ولا حاصل له.

وأما إن القدرة هل تتوقف في تعلقها بالمقدور على آلات وبنية مخصوصة؟ فقد اشترطه المعتزلة؛ لما رأوه من جرى العادة أن الطائر لا يطير إلى بجناحين، والماشي لا يمشي إلا برجلين، إلى غير ذلك، وخالفهم أصحابنا فيه. والكشف عن تحقيق الحق، وإبطال الباطل؛ فعلى ما سبق في الإدراكات.

الفصل السابع

في أن فعل النائم، هل هو مقدور له؟ وأن النوم يضاد القدرة، أم لا؟ (١)

وقد اتفقت المعتزلة، وكثير من أصحابنا: على امتناع وجود الأفعال الكثيرة المحكمة من النائم، وعلى جواز صدور الأفعال القليلة منه.

ثم اختلف القائلون بجواز صدور الأفعال القليلة منه: في كونها مقدورة له.

فذهبت المعتزلة، وبعض أصحابنا: إلى كونها مقدورة له، وأن النوم لا يضاد القدرة، وإن تضاد العلم، وغيره من الإدراكات باتفاق العقلاء.

وذهب الأستاذ أبو إسحاق: إلى أن النوم يضاد القدرة كمضادته للعلم، وباقي الإدراكات

وذهب القاضي أبو بكر، من أصحابنا: إلى أن الفعل القليل الصادر من النائم غير مقطوع بكونه مكتسبا، ولا بكونه ضروريا مع إمكان كل واحد من الأمرين.

وقد احتج من قال بكونها مقدورة له بحجج.

الأولى: أن النائم كان قادرا في يقظته، والقدرة باقية، والنوم لا ينافي القدرة؛ فوجب استصحاب الحال فيها.

الثانية: هو أن النائم إذا انتبه، فهو على ما كان عليه في نومه، ولم يتجدد أمر وراء زوال النوم، وهو قادر بعد الانتباه، وزوال النوم غير موجب للاقتدار، ولا وجوده ناف للقدرة؛ فوجب الاستواء فيما قبل النوم، وبعد زواله في الاقتدار.

الثالثة: هو أنه قد يوجد من النائم ما لو وجد منه في حالة اليقظة؛ لكان واقعا منه على حسب القصد، والاختيار، والداعية، والنوم، وإن نافى القصد

---

(١) انظر: شفاء العليل (ص١٤٨)، والمواقف (٢/١٤٤).

والداعية؛ فغير مناف للقدرة.

وهذه الحجج واهية:

أما الأولى: فمن وجهين:

الأول: منع كون القدرة باقية في حالة اليقظة على ما سبق.

الثاني: وإن كانت باقية: فلم قلتم بوجودها في حالة النوم. والقول بأن النوم غير مناف للقدرة: عين محل النزاع.

وأما الثانية: فمن وجهين أيضا:

الأول: لا نسلم أن النائم إذا انتبه؛ فهو قادر قطعا؛ بل لعله انتبه نائما.

الثاني: وإن سلم أنه إذا انتبه؛ فهو قادر؛ ولكن ما المانع أن يكون الانتباه شرطا، أو أن النوم مانع؟

وقولهم: إن النوم غير مضاد للقدرة: عين محل النزاع أيضا.

وأما الثالثة: فحاصلها يرجع إلى دعوى محل النزاع في قولهم: إن النوم غير مناف للقدرة.

وبالجملة: فمن رام الدلالة على كون أفعال النائم مقدورة له، أو غير مقدورة على وجه القطع؛ فقد كلف نفسه شططا.

وأقرب ما في ذلك: إنما هو دعوى الضرورة بالعلم بكونها مقدورة له من حيث أنا نفرق بين ارتعاد يده في نومه، وبين تقلبه، وقبض يده وبسطها، حسب ما تفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق.

ومن رام التسوية: بين رعدة يده حالة نومه، وبين تقلبه في كونها ضرورية؛ لم يبعد تطرق التشكيك عنده في التسوية بينهما في حق المستيقظ؛ وهو بعيد عن المعقول؛ لكن هذا وإن كان في غاية الوضوح؛ في النفس من مذهب القاضي أبي بكر حزازة؛ من حيث إنه لا يبعد أن يكون ذلك الفعل ضروريا غير مكتسب له، وحيث فرقنا بالضرورة في حق المستيقظ بين رعدة

يده، وقيامه وقعوده، حتى قطعنا بكون الرعدة ضرورة والقيام، والقعود مقدورا مكتسبا، كان مع الاستيقاظ، ولعله شرط فيه، أو أن النوم مانع منه؛ فلا يكون الجمع مقطوعا به.

فإن قيل: إذا قد قلتم بأن النوم مضاد للعلم، وسائر الإدراكات، فما وجه الجمع بينه وبين ما يراه النائم في منامه، ويدركه بالسمع، والبصر، وغيره من أنواع الإدراك.

قلنا: أما المعتزلة: فقد أجمعوا على أن ذلك ليس من الإدراكات في شيء؛ بل خيالات، وظنون بناء على أصولهم من اشتراط انبثات الأشعة من العين، وتوسط الهواء المشف، والبنية المخصوصة، وانتفاء الحجب، والقرب المفرط والبعد المفرط، إلى غير ذلك من شروط الإدراكات المستقصاة في الإدراكات، وعدم تحققها في حق النائم.

ووافقهم على ذلك جماعة من أصحابنا: وإن كانوا مجوزين للإدراكات من غير شرط وبنية، على ما سبق، لكن أما بناء على النوم ضد لها، أو لأنها على خلاف العادة.

وذهب الأستاذ أبو إسحاق: إلى أنها إدراكات حقيقية. فإن الإنسان يجد من نفسه إبصار المبصرات وسماع المسموعات في حالة نومه حسب ما يراه في حالة يقظته، ولو ساغ التشكيك في ذلك حالة النوم، لساغ التشكك فيه حالة اليقظة؛ لكنه لم يخالف في كون النوم ضدا للإدراك، غير أنه زعم أن الإدراك لابد وأن يقوم بجزء غير ما قام به النوم؛ وكل واحد من المذهبين محتمل غير يقيني .

الفصل الثامن

في وجود مقدور بين قادرين، وأن الله تعالى قادر على مثل فعل العبد، أم لا ؟

مذهب أصحابنا: جواز وجود مقدور بين قادرين: خالق، ومكتسب. وامتناع ذلك بين قادرين خالقين، أو مكتسبين.

وأجمعت المعتزلة: على اجتماع ذلك مطلقا غير أبي الحسن البصري.

أما حجة أصحابنا: على امتناع مقدور بين قادرين خالقين؛ فما تقدم.

وأما بين مكتسبين: فلأن المقدور المكتسب لا يخرج عن محل القدرة عندهم، والمقدور الواحد لا يقوم بمحلين مختلفين.

وأما حجتهم على جواز مقدور بين قادرين: خالق، ومكتسب، فحجج.

الأولى: أنه إن جاز وجود معلوم بين عالمين، ومدرك بين مدركين؛ لم يبعد وجود مقدور بين قادرين.

الثانية: أنه إذا جاز وجود محمول من حاملين، جاز وجود مقدور من قادرين.

الثالثة: أنه إذا جاز وجود مملوك بين مالكين؛ فكذلك مقدور بين قادرين.

الرابعة: أن المقدور إذا كان متوقفا على القدرة، والبنية المخصوصة والآلة؛ فلا يبعد توقفه على قدرتين.

الخامسة: أنه لو لم يكن الرب- تعالى قادرا على مقدور العبد؛ لما كان قادرا على جنس مقدور العبد، وهو قادر على جنس مقدور العبد.

السادسة: أنه إذا لم يبعد عند الخصم تعلق قدرة بمقدورات، لم يبعد تعلق قدر بمقدور واحد.

السابعة: أنه إذا كانت قدرة العبد على الفعل: إنما هي بأقدار الله- تعالى- له عليه، وتمكينه له منه. فلأن يكون الرب- تعالى. قادرا على مقدور

العبد أولى؛ لأن الإقدار تمكين من الشيء، والتمكين من الشيء فوق التمكن منه.

ولهذا: فإنه لو أعلم الله العبد بشيء، لزم أن يكون الرب عالما به. وإذا جعل العبد مدركا لشيء؛ كان مدركا له.

الثامنة: أنا لو فرضنا جسما جمادا؛ فلا يخلو:

إما أن يقال: بأن الله قادر على ما يمكن أن يوجد فيه من الحركات. والسكنات مطلقا من غير استثناء بتقدير خلق الحياة في ذلك الجسم، وإقداره على حركاته، وسكناته، أو أنه غير قادر على ذلك مطلقا؛ بل على ما لا يكون مقدورا للعبد بتقدير خلق الحياة فيه، وإقداره عليه.

فإن كان الأول: فعند خلق الحياة في ذلك الجسم، وإقداره على الحركة والسكون إما أن يقال باستمرار تعلق قدرة الله- تعالى- بتلك الحركة، وذلك السكون، أو لا يقال باستمراره.

لا جائز أن يقال بالثاني: فإنه ليس امتناع استمرار تعلق القدرة القديمة بما نجد من تعلق القدرة الحادثة أولى من العكس.

وإن كان الأول: فهو المطلوب.

وإن قيل: إنه غير قادر على ذلك مطلقا؛ بل على ما لا يكون مقدورا للجسم بتقدير إقداره عليه.

فنقول: لو كان الباري- تعالى- قادرا مختصا ببعض الحركات، والسكنات لما اختلف حكم الاختصاص بذلك في أن يقدر إقدار الجسم، أو لا يقدر؛ ويلزم من ذلك أن لا يكون الرب- تعالى- قادرا على كل ما يفرض من الحركات والسكنات، وفي الجسم الجمادي الذي علم الله أنه لا يقدره، وهو محال.

وهذه الحجة: هي أشبه الحجج المذكورة؛ والكل ضعيف.

أما الحجج الست الأول: فحاصلها يرجع إلى دعوى مجردة، وتمثيل من

غير جامع؛ فلا يصح.

ثم لو لزم طرد ما ذكروه، من جواز معلوم بين عالمين، ومحمول بين حاملين، ومملوك بين مالكين، في مقدورين قادرين؛ لزم طرده في مخلوق بين خالقين؛ وهو محال كما تقدم.

وأما الحجة السابعة: فدعوى مجردة أيضا؛ فإنه لا معنى لإقدار الرب تعالى للعبد على الفعل، غير خلق قدرة العبد على الفعل. ولا يلزم من كونه قادرا على خلق القدرة على الفعل، أن يكون قادرا على نفس الفعل.

ولا يخفى؛ أن القول بذلك تمثيل من غير دليل جامع؛ وهو باطل على ما تقدم ذكره. وبمثله يبطل التمثيل أيضا بما ذكر من الأمثلة، وإن اكتفى في ذلك بمجرد دعوى اطراد حكم الإعلان في الإقدار؛ فيلزم منه اطراد ذ لك في الشهوة حتى يقال: إنه إذا خلق للعبد الشهوة أن يكون مشتهيا، وكذلك في الجهل والنسيان، والألم، وغير ذلك؛ وهو محال.

وأما الحجة الثامنة: فلأنه لو قيل: ما المانع من أن يكون قادرا على حركات الجسم، وسكناته مطلقا بتقدير عدم إقداره للجسم، والقول بقطع الاستمرار وبتقديرإقداره الجسم، وجعل تعلق قدرة الجسم به مانعا منه.

قولكم: ليس هو أولى من العكس.

لا نسلم عدم الأولوية: وغايته أنكم لم تطلعوا على ما به الأولوية بعد البحث التمام، والسير الكامل؛ وهو غير مفيد لليقين على ما تقدم.

وإن سلمنا أنه لا أولوية: فما المانع من القسم الثاني: وهو أن لا يكون قادرا على ما يكون مقدورا للعبد بتقدير إقداره.

قولكم: لو كان الباري- تعالى- قادرا مختصا ببعض الحركات والسكنات؛ لما اختلف حكم الاختصاص بأن يقدر إقدار العبد أو لا ليس كذلك؛ فإنه إذا كان كونه قادرا مختصا بما لا يقدر العبد عليه بتقدير إقداره.

فلو قطعنا النظر عنه؛ لكان قادرا مطلقا؛ وهو خلاف الفرض.

وعلى هذا فللقائل أن يقول:

إذا علم الله- تعالى- من جسم من الأجسام أنه لا يقدره على الحركة والسكون؛ فالحركة والسكون اللذان لو أقدر الله العبد عليهما، بتقدير أن لا يعلم عدم إقداره عليهما؛ لا يكونان مقدورين للرب- تعالى- بتقدير علمه أنه لا يقدر العبد عليهما- ولا محالة أن موقع المنع صعب جدا.

والأقرب في ذلك أن يقال:

قد ثبت بما قدمناه في امتناع خالق غير الله- تعالى- وجوب تعلق قدرة الرب- تعالى- بكل ممكن.

وثبت بما قدمناه في إثبات القدرة الحادثة، وجوب تعلقها بمقدورها؛ ويلزم من الأمرين أن يكون مقدور العبد اكتسابا؛ مقدور للرب خلقا.

فإن قيل: ما ذكرتموه، وإن دل على جواز وجود مقدور واحد بين قادرين؛ فهو معارض بما يدل على امتناعه.

وبيانه من أربعة أوجه:

الأول: أنه لو قدر مقدور بين قادرين: فإما أن يكونا قديمين، أو محدثين، أو أحدهما قديما، والآخر محدثا.

لا جائز أن يقال بالأول: لاستحالة وجود قادرين قديمين، كما سبق تحقيقه.

وإن كانا محدثين: فإما أن يكون المقدور قائما بمحل قدرتيهما، أو خارجا عنهما، أو هو قائم بمحل قدرة أحدهما دون الآخر.

فإن كان الأول: فهو محال؛ لاستحالة قيام المتحد بالمحال المتعدد.

وإن كان الثاني: فهو محال لوجهين:

الأول: لأنه إذا أراده أحدهما، وكرهه الآخر: فإما أن يوجد أو لا يوجد.

فإن وجد مع كون القادر عليه كان كارها له؛ فهو محال.

وإن لم يوجد مع كون القادر عليه مريدا له؛ فهو محال.

الثاني: أنهما لو أرادا إيجاده: فإما أن يوجد بإيجادهما، أو لا يوجد، ولا بإيجاد واحد منهما، أو يوجد بإيجاد أحدهما دون الآخر.

لا جائز أن يوجد بإيجادهما؛ لما سبق في امتناع مخلوق بين خالقين. وإن لم يوجد أصلا؛ فيلزم منه عدم المقدور مع وجود القادر عليه، وإرادته له من غير مانع؛ وهو محال.

وإن وجد بإيجاد أحدهما دون آخر؛ فلا أولوية.

وإن كان الثالث: فهو أيضا محال؛ لهذين الوجهين، ويخصه وجه ثالث؛ وهو أن أحدهما موجد له بجهة التولد والسبب، وهو الذي لم يقم المقدور بمحل قدرته، والثاني قد لا يكون موجدا له، بجهة التولد والسبب.

وعند ذلك: فإما أن يصح وجوده من غير سبب، أو لا يصح وجوده إلا بالسبب.

فإن كان الأول: فقد استغنى المقدور في وجوده عن الإيجاد بالتولد والسبب.

وإن كان الثاني: فقد بطل القول بأن أحدهما يكون موجدا له من غير سبب، وكل ذلك محال.

وإن كان أحد القادرين قديما، والآخر حادثا؛ فالكلام فيه كما لو كانا حادثين، وسواء كان المقدور قائما بمحل قدرة الحادث، أو خارجا عنه.

ويزيد ههنا وجهان:

الأول: هو أن الفعل إذا وقع مخترعا بإيجاد القديم له؛ فالقادر الحادث يصير مضطرا غير مختار حيث وقع مقدوره مخترعا للرب- تعالى- ومقتضى كونه قادرا، أن يكون مختارا؛ والجمع بين الاضطرار، والاختيار، محال.

الثاني: أن فعل العبد، ومقدوره لا يخرج عن كونه طاعة، أو معصية بخلاف فعل القديم، فلا إيجاد.

الوجه الثاني: في الدلالة على امتناع وجود مقدورين قادرين: أن تعلق المقدور بالقادر: كتعلق المعلول بالعلة. وكما استحال تعليل المعلول بعلتين؛ فيستحيل كون الشيء الواحد مقدورا بقدرتين.

الوجه الثالث: هو أن الفعل- فعل لفاعله لنفسه، لا لغيره، فلو جاز أن يكون فعله لغيره؛ لجاز أن يكون كونه؛ كونا لغيره، وعبده، عبدا لغيره.

الرابع: أنه لو جاز أن يكون فعلا لفاعلين، لجاز أن يكون لونا واحدا لمتلونين، وحركة لمتحركين؛ وهو محال.

والجواب: أما الشبهة الأولى: فالمختار منها: إنما هو القسم الثالث: وهو أن يكون أحد القادرين، قديما مخترعا، والآخر حادثا، مكتسبا.

قولهم: إنه إذا أراده أحدهما، وكرهه الآخر؛ وجب أن لا يوجد لكراهة الآخر له.

قلنا: لا يخلو: إما أن يكون الكاره هو المخترع، أو المكتسب.

فإن كان هو المخترع: فلا يتصور المقدور؛ لأن قدرة المكتسب عندنا غير مؤثرة في الإيجاد على ما سيأتي.

وإن كان الكاره هو المكتسب: فلا يمتنع معه الإيجاد، ضرورة وجود القادر المؤثر، وعدم تأثير قدرة المكتسب، وكراهيته في المقدور.

وقولهم: لو أراد إيجاده: فإما أن يوجد بإيجادهما، أو لا يوجد، أو يوجد بإيجاد أحدهما دون الآخر؛ فالمختار أنه موجود بإيجاد المخترع دون المكتسب.

قولهم: لا أولوية: إنما يستقيم، أن لو استويا في التأثير، بأن كان كل واحد منهما مؤثرا بقدرته، وأما إذا كان القديم هو المؤثر دون الحادث، فلا.

قولهم: إذا وقع الفعل مخترعا بإيجاد القديم له؛ فقد صار المكتسب مضطرا غير مختار.

قلنا: إن قلتم غير مختار بمعنى أنه وقع الفعل مقارنا لقدرته؛ فممتنع. وإن

قلتم إنه غير مختار بمعنى أن الفعل ما وقع بقدرته، وأنه لا تأثير لقدرته في المقدور نفيا وإثباتا؛ فمسلم.

وهذا هو نص مذهبنا. ولا بعد في قولنا: إن القدرة متعلقة بالمقدور من غير تأثير، وإن المقدور واقع بغيرها: كما في تعلق العلم بالمعلوم؛ فإنه لما كان علمنا متعلقا بالمعلوم من غير تأثير فيه؛ لم يبعد معه كون المعلوم حاصلا بغيره.

قولهم: إن فعل العبد لا يخرج عن كونه طاعة، أو معصية، بخلاف فعل الله- تعالى.

قلنا: الطاعة، والمعصية من الصفات العارضة للفعل المقدور بسبب قصد القادر، وداعيته. والاختلاف في العوارض لا يوجب التفاوت في ماهية الفعل المقدور.

قولهم: كما استحال تعليل معلول واحد بعلتين؛ استحال كون الشيء الواحد مقدورا بقدرتين.

قلنا: هذا تمثيل من غير جامع؛ فلا يصح كيف وأن الفرق حاصل:

وهو أن امتناع تعليل معلول بعلتين: إنما كان لكون العلة موجبة للمعلول، واجتماع موجبين محال؛ كما تقدم بخلاف المقدور بين القادرين: المخترع، والمكتسب فإنهما غير موجبين؛ بل الموجب المخترع دون المكتسب.

قولهم: فعل القادر فعله لنفسه. فلو كان فعله لغيره؛ لكان كونه لغيره.

قلنا: كون المقدور فعلا للمكتسب: أنه مقارن لقدرته في محل قدرته، ومعنى كونه لغيره: أنه مؤثر فيه. ومع اختلاف هذين الاعتبارين؛ فلا منافاة. ودعوى امتناع ذلك؛ عين محل النزاع.

وما ذكروه أخيرا؛ فحاصله يرجع إلى التمثيل من غير دليل.

كيف: وإنه وإن تعذر لون واحد لمتلونين، وحركة المتحركين؛ فلا يمتنع معلوم واحد بعلمين، ومدرك واحد بإدراكين؛ وليس إلحاق المقدور بأحد

القسمين، أولى من إلحاقه بالآخر.

وأما أن الله- تعالى- قادر على مثل فعل العبد؛ فهذا مما اتفق عليه أصحابنا، والمعتزلة: ودليله ما حققناه من وجوب تعلق قدرة الرب- تعالى- بكل ممكن؛ و لم يخالف في ذلك غير البلخي من المعتزلة؛ فإنه قال: الرب- تعالى- لا يقدر على مثل فعل العبد، اعتمادا منه على أن فعل العبد لا يخرج عن كونه طاعة، أو معصية، ومقدور الرب- تعالى- وفعله ليس كذلك؛ فلا يكون فعل الرب- تعالى- مماثلا لفعل العبد؛ وجوابه ما سبق.

الفصل التاسع

في امتناع مقدور واحد بقدرتين لقادر واحد من جهة واحدة [1]

وهذا مما اتفق على امتناعه أرباب المذاهب.

أما بالنسبة إلى الباري تعالى-؛ فلاستحالة التعدد في قدرته.

وأما القادر المحدث: فمن زعم أن قدرة الحادث مخترعة: كالمعتزلة فقد منعوا من وجود مخترع بقدرتين، كما منعوا من صدور واحد بقادرين؛ وهو ظاهر.

وأما من زعم أن قدرة الحادث غير مؤثرة؛ فقد احتج على امتناع ذلك؛ بأنه لو جاز تعلق قدرتين في محل واحد بمقدور واحد؛ لأمكن فرض وجود كل واحدة من القدرتين في محل غير محل الأخرى، مع فرض تعلقهما بذلك المقدور؛ وذلك يجر إلى وقوع مقدور بين قادرين؛ وهو ممتنع كما سبق.

وهذا الاحتجاج: ضعيف على أصول أصحابنا من حيث أن القدرة المختلفة المحال؛ مختلفة عندهم.

وعند ذلك: فلا يلزم من جواز تعلق القدرتين القائمتين بمحل واحد مع تماثلهما بمقدور واحد، جواز تعلقهما به مع اختلافهما.

وإن سلم التماثل بينهما؛ فالمقدور: إما أن يكون خارجا عن محليهما، أو قائما بمحليهما؛ أو محل إحداهما دون الأخرى.

لا جائز أن يقال بالأول: إذ هو خلاف مذهب القائل بالكسب.

ولا جائز أن يقال بالثاني: لاستحالة قيام المقدور المتحد بمحلين مختلفين؛

---

(١) انظر: شفاء العليل (ص٢١٩)، والصواعق المرسلة (١/٣٨٣)، والفرق بين الفرق (ص١٦٣) والجواب الصحيح (٦/٣٨).ومقالات الإسلاميين. (ص٣٢٠، ٥٤٩) وبيان تلبيس الجهمية (١/٦٠٩) والمواقف (٢/١٤٤)، وأصول الدين (ص١٦٨).

فلم يبق إلا الثالث.

وعند ذلك: فلا يلزم من جواز تعلق القدرتين في المحل الواحد بالمقدور القائم به، جواز تعلق القدرة الخارجة عن محل المقدور بالمقدور.

والأقرب في ذلك أن يقال:

لو جاز وجود مقدور واحد بقدرتين لقادر واحد من جهة واحدة؛ لم يخل: إما أن يقال: القدرتان متماثلتان، أو غير متماثلين.

فإن كان الأول: لزم اجتماع المثلين في محل واحد؛ وهو محال كما يأتي تحقيقه في التضاد.

وإن لم يكونا متماثلين؛ فهما مختلفان، والاختلاف بينهما، إما مع التضاد أو لا مع التضاد.

فإن كان الأول: لزم اجتماع الضدين؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فهو محال أيضا؛ لأن متعلق القدرتين واحد. وطريق تعلقهما به كتعلق العلمين بمعلوم واحد. فلو جاز الاختلاف بين القدرتين مع اتحاد متعلقهما؛ لأمكن القول باختلافهما العلمين مع اتحاد متعلقهما، ضرورة عدم الفرق، ولما وقع الوثوق بتماثل مثلين؛ وهو محال.

وعلى هذا: إن قلنا بجواز إعادة الأعراض، فلا يمتنع تعلق المقدور الواحد بقدرتين لقادر واحد في وقتين بأن تتعلق إحدى قدرتيه به في النشأة الأخرى في حالة الإعادة، إذ لا يلزم منه الاختلاف بين القدرتين مع اتحاد المحل، ولا اجتماع المثلين في محل واحد.

الفصل العاشر
في امتناع تعلق القدرة الواحدة بمقدور واحد من وجهين.

وأن القادر على الحركة هل يقدر على تحريك جزء فرد من أجزائه دون الباقي، أم لا ؟

وقد اتفق أرباب المذاهب: على امتناع تعلق القدرة الواحدة بمقدور واحد من وجهين، وسواء كانت القدرة قديمة، أو حادثة،وسواء كانت القدرة الحادثة مؤثرة، أو غير مؤثرة. على اختلاف المذاهب.

وعند ذلك: فلابد من التفصيل فنقول:

أما القدرة القديمة المخترعة: فيظهر امتناع تعلقها بمقدورها من وجهين: على رأي من يعتقد أن الوجود هو نفس الذات، لا زائد عليها من جهة أن تأثير القدرة: إنما هو في الوجود، فإذا كان الوجود هو الذات، والذات واحدة؛ فالوجود واحد لا تعدد فيه، وما لا تعدد فيه؛ فلا يتصور تعلق القدرة به من وجهين.

وأما من يرى أن الوجود زائد على الذات الموجودة: كالمعتزلة فيبعد امتناع ذلك على معتقده؛ لأن الوجود عنده حال زائدة على الذات، ومن معتقده جواز ثبوت حالين متماثلين لذات واحدة؛ حيث قضى بجواز قيام علمين متماثلين بعالم واحد. وقيام العلمين المتماثلين بالواحد؛ يوجب له عالميتين متماثلتين. وعند ذلك: فلو قيل له ما المانع من تعلق القدرة الواحدة بمقدور واحد. بالنظر إلى وجودين متماثلين؟ لم يجد إلى دفعه سبيلا، ومن منع من ثبوت عالميتين متماثلتين لمن قام به علمان متماثلان؛ فقد خرق قواعد المعتزلة، وقال قوله لم يقل بها قائل.

كيف: وإنه لو كانت العالمية الثابتة، لمن قام به العلمان المتماثلان،

متحدة غير متعددة: فإما أن تكون ثابتة بالعلمين، أو بأحدهما.

لا سبيل إلى الأول؛ لما فيه من تعليل الحكم الواحد بعلتين؛ وهو محال كما يأتي.

ولا سبيل إلى الثاني: فإنه ليس إضافة الحكم إلى أحدهما أولى من الآخر. ثم يلزم منه أن يكون العلم قائما بشخص لم توجب له العالمية، وفيه إبطال حقائق العلل، والمعلولات.

فإن قيل: لو كان للذات الواحدة وجودان؛ فيلزم من تقدير وقوع أحدهما، وانتفاء الآخر؛ أن تكون الذات الواحدة موجودة، غير موجودة؛ لما ثبت من أحد الوجودين، وانتفاء الآخر؛ وهو محال.

فلقائل أن يقول:

ما المانع من تلازم الوجودين على وجه يتعذر الانفكاك ببينهما؟ ولا يبعد ذلك في الأحوال بالنسبة إلى ذات واحدة كما في التلازم الواقع بين قبول الجوهر للأعراض وكونه متحيزا.

وإن سلم: جواز تقدير ثبوت أحدهما، ونفى الآخر؛ ولكن لا يلزم منه كونه الذات منفية مع تقدير ثبوت أحد الموجودين لها، وإنما يلزم ذلك أن لو قدر انتفاء الوجودين؛ فإنه لا يلزم من انتفاء إحدى العلتين، انتفاء معلولها ما لم يقدر انتفاء جميع العلل.

وأما القدرة الحادثة: فيظهر أيضا امتناع تعلقها بمقدورها من وجهين على رأي من يرى أنها متعلقة بعين مقدور القدرة القديمة، من غير تأثير لها فيه؛ وأن الوجود الذي هو متعلق القدرة القديمة؛ هو نفس الذات المقدورة على ما تقدم تقريره.

وأما من يرى أنها مؤثرة في نفس وجود الذات وأن الوجود زائد على الذات المقدورة: فيبعد امتناع ذلك على رأيه؛ كما حققناه في القدرة القديمة.

وأما من يرى أنها مؤثرة في ثبوت حالة زائدة على نفس الذات المقدورة بالقدرة القديمة: كالقاضي أبي بكر؛ فيبعد أيضا امتناع ذلك على معتقده من حيث إنه إذا لم يمتنع أن يكون للذات الواحدة حالة زائدة تكون القدرة مؤثرة فيها، فلا يمتنع أن يكون لها حالتان؛ تكون القدرة الواحدة مؤثرة فيهما.

فإن قيل: قد دل الدليل على أن فعل العبد مخلوق لله- تعالى- على ما سبق؛ وعلى ما يأتي؛ ودل الدليل على تعلق قدرة العبد بالفعل، وتعلقها به من غير تأثير فيه؛ لقدم التعلق، ودل الدليل على امتناع مخلوق بين خالقين؛ فيلزم من المجموع دلالة الدليل على تعلق القدرة الحادثة بصفة زائدة، و لم يدل على أكثر من ذلك، واثبات صفة مجهولة غير معلومة، بلا اضطرار ولا نظر؛ ممتنع.

وأيضا: فإنه لو جاز أن تؤثر القدرة في إثبات صفتين للمقدور المكتسب؛ لجاز تقدير ثبوت إحدى الصفتين دون الأخرى؛ ويلزم من ذلك أن تكون الذات المكتسبة مقدورة، ضرورة وجود إحدى الصفتين، وغير مقدورة؛ لعدم الصفة الأخرى؛ وهو ممتنع.

وأيضا فإنه لو جاز تأثير القدرة الحادثة في ثبوت صفتين؛ لم يمتنع أن تكون القدرة الحادثة مؤثرة في ثبوت إحدى الصفتين حالة الحدوث، وفي الأخرى حالة بقاء الذات؛ ويلزم من ذلك جواز كون الباقي مقدورا للعبد مع امتناع كونه مقدورا للرب- تعالى-؛ وهو محال.

قلنا: أما ما ذكر من دلالة الدليل على وجود تأثير القدرة الحادثة في صفة زائدة؛ فسيأتي إبطاله في خلق الأعمال.

وإن سلم دلالة الدليل على ذلك؛ فحاصل ما ذكره يرجع إلى انتفاء المدلول؛ لانتفاء الدليل؛ وقد سبق إبطاله.

وقوله: بأنه لو جاز ذلك؛ لجاز تقدير ثبوت إحدى الصفتين دون

الأخرى؛ فقد سبق إبطاله في القول بتعدد الوجود.

والقول: بأنه لو جاز ذلك لم يمتنع تأثير القدرة الحادثة في ثبوت إحدى الصفتين حالة الحدوث، وفي الأخرى حالة البقاء إلى آخره. فمبني على بقاء الأعراض؛ وهو غير مسلم على ما يأتي تحقيقه.

وإن سلمنا البقاء، والاستمرار: ولكن لا نسلم أن ذلك يفضي إلى كون الباقي الذي ليس مقدورا للرب- تعالى- حالة بقائه مقدورا للعبد؛ فإن مقدور العبد إنما هو الصفة الزائدة على نفس الذات الباقية. لا نفس الذات الباقية.

وإن سلمنا لزوم ما ذكر: لكن ما ذكره في الصفتين لازم عليه في الصفة الواحدة؛ وذلك بأن يخلق الله- تعالى- مقدور العبد، ثم يخلق له القدرة حالة بقاء المقدور على تلك الصفة؛ فإنه يلزم أن يكون العبد قادرا حالة البقاء على الباقي مع كونه غير مقدور للرب- تعالى- وما هو الجواب في الصفة الواحدة؛ هو الجواب في الصفتين.

وأما إن القادر على الحركة: هل يمكن أن يحرك جزءا من أجزائه الفردة، دون حركة ما هو متصل به من الأجزاء؟ فالذي عليه اتفاق المعتزلة: امتناع ذلك؛ لأنه لا يتصور ذلك إلا بسكون باقي الأجزاء، وانفصال ذلك الجزء عنها؛ ويلزم من ذلك أن لا يكون تحركه بالقدرة؛ لاختلال شرطها: من البنية المخصوصة؛ وهو مبني على فاسد أصولهم في اشتراط البنية؛ وهو باطل على ما سبق. وأنه لا مانع من خلق الله- تعالى- القدرة على الحركة في الجوهر الفرد.ثم لو قيل: لمن جوز منهم وقوع المقدور في الحالة الثانية من وجود القدرة- وإن كانت القدرة معدومة حالة وجود المقدور- ما المانع أن تكون حركة الجوهر الفرد حالة انفصاله بقدرة موجودة حالة التأليف- وإن كانت معدومة حالة الانفصال؟ لم يجد إلى الانفصال عن هذه المطالبة مخلصا.

الفصل الحادي عشر

في العجز، وتحقيق معناه (١)

اتفقت الأشاعرة، وكل من أثبت الأعراض: على أن العجز عرض ثابت مضاد للقدرة، خلافا لأبي هاشم في أحد أقواله: فإنه نفى كون العجز معنى ثابتا، وإن كان معترفا بالأعراض. وللأصم؛ حيث أنه نفى كون العجز عرضا؛ لنفيه سائر الأعراض.

والحق ما ذكره أهل الحق؛ وذلك لأن كل عاقل يجد من نفسه: التفرقة الضرورية بين كونه ممنوعا من القيام: حالة كونه زمنا، وغير ممنوع منه: حالة كونه غير زمن؛ فاختصاصه بالمنع من القيام الممكن له حالة كونه زمنا: إما أن يكون بمخصص، أو لا بمخصص.

لا جائز أن يكون لا بمخصص: وإلا لما كان المنع أولى من عدمه.

وإن كان بمخصص: فإما أن يكون وجوديا، أو عدميا.

لا جائز أن يكون عدميا لما سبق في إثبات القدرة الحادثة.

وإن كان وجوديا: فليس شيء من الأمور المشتركة بين الحالتين، وإلا فلا تخصيص.

فلم يبق إلا أن يكون خاصا بحالة الزمانة دون غيرها: وليس ذلك هو ذاته، أو بعض ذاته، ولا العلم، أو الحياة، أو الإرادة، أو البنية المخصوصة؛ لما تقدم في إثبات القدرة الحادثة، بل لابد وأن يكون زائدا على ذلك: وهو ما عبر عنه بالعجز، وهو المطلوب.

ولأبي هاشم ومتبعيه ثلاث شبه:

الشبهة الأولى:

أنه قال: قد ثبت أن البنية المخصوصة شرط في القدرة؛ فامتناع القيام

---

(١) انظر: الفصل في الملل والنحل (٣/٨١) والغنية في أصول الدين (ص٧٠).

على الزمن: إنما يلزم أن يكون بالعجز المضاد للقدرة، أن لو لم تكن البنية المخصوصة قد اختلت، ولم يفت شرط من شرائط القدرة، ولا سبيل إلى إثباته.

الشبهة الثانية:

أنه قال: من أثبت العجز: استدل عليه بتعذر الفعل معه، وليس ذلك من الأحكام المختصة بالعجز؛ لإمكان ربطه بنفي القدرة، وكذلك كل حكم يفرض مرتبا على العجز وهو دليل العجز؛ فإنه يمكن تقديره مع فرض عدم العجز، وإذا كان كل أثر يستدل به على العجز غير مختص به؛ امتنع الاستدلال به عليه.

الشبهة الثالثة:

أن العجز غير محسوس في نفسه: كالألوان، والطعوم، ولا هو موجب لحال زائدة عليه يستدل بها عليه؛ فلا سبيل إلى إثباته.

والجواب عن الشبهة الأولى من وجهين:

الأول: أن ما ذكروه إنما يلزم المعتزلة القائلين باشتراط البنية.

وأما نحن: فلا نسلم وجود شرط للقدرة وراء الحياة، وقد بينا كونها مشتركة بين حالة العجز، والاختيار؛ فلا تصلح للتخصيص.

الثاني: أن ما ذكروه في العجز ينعكس عليه في القدرة: وذلك أنه أمكن أن يضاف التمكن من الفعل إلى صحة البنية لا إلى القدرة كما أمكن إضافة عدم التمكن إلى اختلال البنية لا إلى العجز، ولا جواب له عنه.

وعن الشبهة الثانية: لا نسلم أن الاستدلال على العجز بمجرد تعدد الفعل وعدم صحة الاستدلال على العجز بحكمة، لا يوجب عدم العجز؛ بدليل الروائح، والطعوم وكل ما لا يوجب لمحله حالا؛ فإنه ثابت، وإن تعذر الاستدلال عليه بحكمه.

وعن الشبهة الثالثة: فإن العجز، وإن لم يكن محسوسا؛ فلا نسلم أنه لا حال له؛ بل الزمن يجد من نفسه: أنه عاجز عن القيام. كما يجد من قامت به القدرة من نفسه كونه قادرا.

ثم وإن سلمنا انتفاء الحال؛ فلا نسلم أنه يلزم منه انتفاء كل دليل.

وإن سلمنا انتفاء كل دليل؛ فلا يلزم منه انتفاء المدلول في نفسه كما سبق تقريره.

الفصل الثاني عشر
في متعلق العجز

الأصح في قولي الشيخ أبي الحسن الأشعري: أن العجز لا يتعلق بالمعدوم؛ بل بالموجود. فالمقعد الزمن عاجز عن القعود الموجود، لا عن القيام المعدوم، وأنه لا يسبق المعجوز عنه، ولا يتعلق بالضدين على نحو قوله في القدرة. ووافقه على ذلك كثير من أصحابنا.

وله قوله ضعيف: أن العجز إنما يتعلق بالمعدوم دون الموجود، فالعقد: عاجز عن القيام المعدوم، دون القعود الموجود، وإن كان مضطرا إليه. وقضى بناء على ذلك بجواز تعلق العجز الواحد بالضدين دون القدرة كما تقدم؛ لأن القدرة متعلقة بالوجود، والعجز بالعدم، ولا يمتنع اجتماع الضدين اللذين هما متعلق العجز في العدم بخلاف الوجود.

وإلى هذا ذهب كثير من أصحابنا؛ وهو مذهب المعتزلة.

ومعتمد القول الأول: أن العجز هو الضد الخاص بالقدرة في جهة التعلق فمتعلقه: إما أن يكون هو متعلق القدرة، أو غيره.

لا جائز أن يكون غير متعلق القدرة: وإلا لما تضادا في التعلق.

وإن كان عينه: فقد بينا أن متعلق القدرة الوجود، وأنه يمتنع تعلقها بالضدين فكذلك العجز. وصار ذلك كما في الإرادة، والكراهة: فإنهما لما تضادا كان متعلقهما واحدا، ولو اختلف متعلقهما بأن كانت الإرادة لشيء، والكراهة لغيرها؛ لما تضادا.

فإن قيل: التفرقة بين القدرة، والعجز،واقعة بالضرورة. فإذا قيل: بأن متعلق القدرة، والعجز واحد. ومن مذهبكم: أنه لا أثر للقدرة في متعلقها، ولا للعجز في متعلقة؛ فلا يبقى للتفرقة وجه. وإن سلمنا كون التعلق، ولكن لا نسلم وجوه مقارنة العجز للمعجوز عنه.

وبيانه من وجهين:

الأول: أن القاعد قادر على قعوده، وليس قادرا على قيامه عندكم، لأنكم قضيتم بوجوب مقارنة القدرة لمقدورها، ولا يتصور القيام مع فرض القعود؛ فلا يكون مقدورا قبل وجوده. فإذا كانت القدرة على القيام منتفية قبل وجوده؛ وجب اتصافه بالعجز عنه؛ فإن المقدور جنسه لا يخلو عن القدرة عليه، أو العجز عنه، ويلزم من تحقق العجز عن القيام حالة القعود، أن يكون العجز عنه متقدما عليه.

الثاني: أن العقلاء مجمعون على كون الزمن المقعد عاجزا عن القيام مع عدم القيام.

سلمنا وجوب مقارنة العجز للمعجوز عنه: ولكن لا نسلم وجوب تعلقه بمعجوز واحد؛ وذلك لأنه يلزم من وجوب تخصيص كل عجز بمعجوز واحد، وجود إعجاز لا نهاية لها، لضرورة أن ما يجوز تقدير القدرة عليه لا يتناهى، وما لا قدرة عليه مما يجوز تقدير القدرة عليه يستدعي العجز عنه، لما سبق تقريره، فإذا كان ما لا قدرة عليه مما يجوز تقدير تعلق القدرة به غير متناه، ولكل واحد عجز متعلق به؛ فالأعجاز غير متناهية؛ وذلك محال.

والجواب عن السؤال الأول:

أنا لا نسلم أنه لا يلزم عن امتناع تأثير المتعلقين في المتعلق الواحد؛ امتناع الاختلاف؛ بدليل العلم مع الإدراك.

وعن السؤال الثاني من وجهين:

الأول: أن القاعد: وإن لم يكن قادرا على القيام؛ فلا نسلم أنه لابد وأن يكون عاجزا عنه. وما لا يخلو عن الضدين: إنما هو ما كان قابلا لاتصافه بأحدهما على البدل. والقاعدة حال قعوده، لا نسلم تصور قدرته على القيام، ولا عجزه عنه.

الثاني: أنا وإن سلمنا: امتناع خلو القيام حالة القعود عن القدرة عليه، وعن ضد القدرة؛ ولكن لا نسلم أنه خلا عن ضده القدرة عليه؛ فإنه كما أن العجز عن القيام يضاد القدرة على القيام؛ فالقدرة على القعود. مضادة للقدرة على القيام؛ لاستحالة اجتماعهم. والقدرة على القعود وإن كانت ضدا للقدرة على القيام؛ فلا يلزم أن تكون عجزا عن القيام.

حتى يقال بتقدم العجز على المعجوز عنه، فإن الموت ضد للقدرة على القيام وليس الموت عجزا عن القيام، ومن أطلق اسم العجز على الموت بمعنى مشابهته للعجز في امتناع الفعل؛ فهو متجوز، وإن أراد حقيقة العجز؛ فقد أخطأ، وهذا هو الجواب عن الإطلاق في الوجه الثاني أيضا.

وأما السؤال الثالث:

فإنما يلزم وجود أعجاز لا نهاية لها: أن لو كان متعلق العجز العدم؛ وليس كذلك؛ كما بيناه، بل متعلقه إنما هو الوجود، والوجود منحصر لا أنه غير متناه.

الفصل الثالث عشر

في تعلق العجز بالمعجوز عنه

مذهب أصحابنا: أن العجز لابد وأن يكون وجوده مقارنا للمعجوز عنه كما في القدرة، والمقدور.

وأما المعتزلة: فمن أثبت العجز منهم اختلفوا.

فمنهم: من صار إلى وجوب تقدم العجز على المعجوز عنه في الوجود كما قالوا في القدرة، والمقدور ثم بنوا على ذلك امتناع وجود العجز في الحالة الأولى من وجود المقدور؛ مع فرض وجود القدرة فيها، وجوزوا وجود العجز في الزمن الثاني من وجود القدرة؛ لكنه لا يمنع وجود القدرة السابقة ولا من تعلقها؛ بل هو عجز عما سيكون في الزمن الثالث.

ومنهم من لم يوجب تقدم العجز على المعجوز عنه: مع مصيرهم إلى وجوب تقدم القدرة على المقدور. ثم بنو على ذلك امتناع الجمع بين وجود القدرة في الحالة الأولى، ووجود العجز في الحالة الثانية، وأنه مهما فرض وجود القدرة في حالة، امتنع وجود العجز في الحالة الثانية منها. وإن وجد العجز في الحالة الثانية: امتنع وجود القدرة في الحالة الأولى. وبينا أنه لا قدرة في الحال الأولى، ولا مقدور لها في الحالة الثانية، وهذا هو مذهب هشام.

وأما مذهب أهل الحق: فمعتمدهم فيه: أنه لو لم يكن العجز مقارنا للمعجوز عنه؛ لما كان ضدا للقدرة؛ واللازم ممتنع.

وبيان الملازمة: هو أنا قد بينا أن متعلق العجز: هو متعلق القدرة. وأن القدرة يجب أن تكون في تعلقها بالمقدور مقارنة له: فلو كان العجز متقدما على المعجوز عنه؛ لكان متقدما على القدرة المقارنة له ، لأن المتقدم على أحد المقترنين في الوجود؛ يكون متقدما على ا لآخر. ويلزم تقدم العجز على القدرة، أن لا يكون ضدا للقدرة، ولا منافيا لها؛ لأن الضد الموجود في زمان؛

لا يلزم أن يكون منافيا لضده في زمان آخر؛ إذ لا مانع من التعاقب. إنما يكون منافيا له ومضادا: في حال وجوده والقول بامتناع التضاد بين العجز والقدرة عند المعترفين بالعجز محال؛ فإن القادر على الفعل حال كونه قادرا: لا يكون عاجزا عنه؛ وكذلك بالعكس.

وعلى هذا: فقد بطل القول بجواز تقدم العجز على المعجوز عنه، وبطل القول بكون العجز في الزمن الثاني من وجود القدرة منافيا لمقدورها، فإن مقدورها متحقق معها، والعجز الطاريء بعده لا يكون منافيا له في وقت وجوده، ولو كان منافيا له في الزمن الثاني من وجود القدرة.

كيف: وإنه إذا وجدت القدرة في وقت، وفرض وجود العجز في الوقت الثاني من وجودها؛ فإن انتفت القدرة السابقة؛ فقد بينا أنه لا تنافي مع اختلاف الزمان؛ فإن نفي مقدورها مع وجودها؛ فقد خرج من قامت به عن كونه قادرا مع قيام القدرة به؛ لوجود العجز المانع من مقدوره. ولو ساغ وجود قدرة ولا قادر؛ لساغ وجود علم، ولا عالم، وإرادة ولا مريد؛ وهو محال.

الفصل الرابع عشر

في اختلاف المعتزلة في عجز القادر على حمل مائة رطل لا يتمكن معها من حمل مائة أخرى، ومناقضتهم في ذلك

وقد اختلفت المعتزلة: في أن من تمكن من حمل مائة رطل، ولا يتمكن من حمل مائة رطل أخرى معها.

فذهب بعضهم: إلى كونه عاجزا عن حمل المائة الأخرى.

ومنهم: من لم يجوز إطلاق العجز، ولا القدرة، وأنه لا يوصف بكونه قادرا على حمل المائة الأخرى، ولا عاجزا عنها.

ومنهم: من فصل وقال: هو قادر على حمل مائة من الجملة غير معينة، وغير قادر على حمل مائة غير معينة.

وعلى كل قول؛ فقد ناقضوا مذهبهم في وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع أجناس مقدورات العبد، والمائة الأخرى معينة كانت، أو غير معينة من جنس مقدورات العبد.

فإن قيل: إنه عاجز عنها، أو غير قادر عليها؛ كان مناقضا لأصلهم.

فإذا قيل: هذا: وإن كان أصلنا؛ لكن لا مطلقا، بل بشرط أن لا تتعلق مع اتحادها في الوقت الواحد، في محل واحد، من الجنس الواحد، بأكثر من واحد، والقدرة على حمل المائة، لو كانت قدرة على حمل المائة الأخرى؛ لكان على خلاف هذا الأصل.

قلنا: إنما يكون على خلاف هذا الأصل، أن لو كانت ما تعلقت به القدرة مع اتحادها، واتحاد الوقت في محل واحد كما هو أصلكم، وليس كذلك؛ فإن المقدور: إنما هو الحركة، ومحلها مختلف، وهو المائة، والمائة.

فإن قالوا: المحل وإن كان مختلفا، إلا أنه إذا لم يوجد له من القدر غير ما يوازي الاعتمادات في إحدى المائتين؛ فهو لا يقدر على رفع الجميع إلا بزيادة

قدر آخر موازية لاعتمادات المائة الأخرى حتى أنه لو خلق له ذلك؛ لكان قادرا.

قلنا: هذا وإن تخيل في المائتين المتلاصقتين، فما يقولون في مائة رطل أخرى منفصلة عن المائة المحمولة؛ إن قلتم بأنه يكون متمكنا من حملها مع حمل المائة الأخرى، مع أنه لم يوجد له من القدر غير ما يوازي جواهر المائة المحمولة؛ فهلا جاز ذلك في المائتين المنفصلتين.

وإن قلتم: لا يكون متمكنا من حملها بالقدرة التي بها تمكن من حمل المائة المحمولة: مع أن المقدورين من جنس واحد في محلين؛ فقد ناقضتم أصلكم لا محالة.

الفصل الخامس عشر
في أن القادر هل يكون ممنوعا عن مقدوره مع وجود قدرته عليه، أم لا؟

مذهب أهل الحق من أصحابنا: أن القادر حالة كونه قادرا، لا يتصور أن يكون ممنوعا عن الفعل المقدور له.

وذهبت المعتزلة: إلى جواز ذلك، وفرقوا بين العجز، والمنع؛ من جهة أن العجز: ما يضاد القدرة دون المقدور. والمنع بعكسه: وهو ما يضاد المقدور وينافيه، مع بقاء القدرة. وسواء كان وجوديا مضادا للمقدور: كالسكون بالنسبة إلى الحركة المقدورة، أو مولدا لضد المقدور: كالاعتمادات في الجسم الثقيل المولدة للحركة السفلية؛ فإنها مضادة للحركة العلوية. أو عدميا: كانتفاء ما يشترط ثبوته في وقوع المقدور: كانتفاء العلم بالفعل المحكم؛ فإنه يمنع من وقوعه مقدورا، وإن لم يمنع من نفس القدرة.

والمعتمد لأهل الحق في ذلك مسلكان: استدلالي، وإلزامي.

أما الاستدلالي.

فهو أنه لو تصور منع القادر عن مقدوره؛ لما كانت القدرة مقارنة للمقدور وجوبا؛ واللازم ممتنع.

وبيان الملازمة: أنه إذا تصور وجود القدرة مع امتناع وجود المقدور بالمانع؛ فالانفكاك بين القدرة الحادثة، والمقدور، لازم قطعا، واللازم ممتنع؛ لما بيناه من وجود مقارنة القدرة لمقدورها، ويلزم من الملازمة، وانتفاء اللازم، وانتفاء الملزوم لا محالة؛ وهو تصور منع القادر عن مقدوره.

فإن قيل: ما ذكرتموه: وإن دل على امتناع المنع، لكنه معارض بما يدل على وقوعه، وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه لو يتصور منع القادر عن مقدوره مع وجود قدرته عليه،

وإلا لما تصور الفرق بين حال المقيد إذا كان لا ينافي مكان، وبين حالة مطلقا عن ذلك مع الصحة، والسلام عن الآفات المانعة من الحركة؛ حيث أن كل واحد منها غير قادر حالة لبثه عن الحركة، والانتقال عن مكانه؛ وهو خلاف ما تشهد به العقول.

الثاني: هو أنا لو فرضنا شخصا لم تبدل ذاته، ولم تتغير صفاته في حالتي القيد والإطلاق، ماشيا؛ فإنه يلزم أن يكون قادرا حالة القيد؛ لكونه قادرا حالة الإطلاق، ضرورة عدم تغير ذاته، وصفاته، ومع ذلك: فإنا نعلم كونه ممنوعا من الفعل حالة القيد.

ولهذا، فإن العقلاء إذا أرادوا منع شخص من الحركة، والانتقال؛ أو ثقوه بالقيود وقدوره منعا من ذلك.

الثالث: هو أن القدرة من الأعراض الباقية، والباقي لا ينتفي إلا بضده على ما يأتي تحقيقه. والقيد ليس ضدا للقدرة الحادثة؛ فوجب أن تكون القدرة موجودة معه.

والجواب عن الشبهة الأولى:

أنه وإن لم يتحقق الفرق بين حال المقيد، والمطلق من كون الفعل غير مقدور له في الحالتين على أصلنا؛ فلا يمنع ذلك من الفرق من جهة أخرى؛ وذلك أن العادة جارية بعدم خلق الله- تعالى- للمقيد القدرة على الحركة، بخلاف المطلق، وذلك هو مستند أهل العرف في الحبس والتقييد، والتفرقة بين الحالتين: أما أن يكون مستند ذلك المنع في إحدى الصورتين، وعدمه في الأخرى . فلا.

كيف: وإن التمسك في القضايا العقلية بالأمور العرفية ممتنع.

وأما الشبهة الثانية:

فمبنية على امتناع تغير الصفات في إحدى الحالتين؛ وهو غير مسلم.

فإنا نعتقد أن الله- تعالى- خلق له القدرة حالة كونه ماشيا مطلقا دون الحالة الأخرى بحكم جرى العادة، واتفاق أهل العرف والعقل على أن التقييد كان لما ذكرناه في جواب الشبهة الأولى.

وأما الشبهة الثالثة: فالجواب عنها من وجهين:

الأول: لا نسلم أن القدرة باقية.

الثاني: وإن سلمنا أنها باقية؛ ولكن ما المانع من انتفائها بوجود ضد خلق الله- تعالى- مقارنا للقيد، وإن لم يكن القيد ضدا لها.

وأما المسلك الإلزامي: فمن أربعة أوجه:

الأول: هو أنهم قالوا: القدرة مشاركة لباقي الأعراض في كل صفة، ولم تتميز عن باقي الأعراض على أصل الخصوم بغير صفة التمكن من الفعل؛ فإذا امتنع التمكن من الفعل: بالمانع مع وجود القدرة؛ ففيه قلب لحقيقتها؛ وإبطال لخاصيتها؛ وهو محال.

الثاني: هو أن العجز: إنما كان مضادا للقدرة من جهة اقتضائه؛ لامتناع الفعل، فلو جاز أن يمتنع الفعل مع بقاء القدرة؛ لما لزم كون العجز ضدا.

الثالث: هو أن مقتضى القدرة على أصل الخصوم: التمكن من الفعل، ومقتضى المنع: امتناع التمكن، فلو جاز اجتماع القدرة، والمنع؛ إما أن يثبت مقتضاهما، أو لا يثبت مقتضى واحد منهما، أو يثبت مقتضى أحدهما دون الآخر. لا جائز أن يقال بالأول: إذ هو جمع بين النفي، والإثبات معا؛ وهو محال. ولا جائز أن يقال بالثاني: لما فيه من إثبات واسطة بين النفي، والإثبات؛ وهو ممتنع.

ولا جائز أن يقال بالثالث: إذ ليس أحدهما أولى من الآخر.

الرابع: هو أن القول باستمرار القدرة مع ارتفاع التمكن بالمنع وثبوته مع زوال المنع يوجب حكم الذات، وتغيير حكم الذات يوجب ثبوت معنى

زائد على الذات؛ وهو محال مخالف للمعقول وفي هذه الإلزامات نظر.

أما الأول: فلأنه لا مانع من أن يقال: إن مقتضى القدرة التمكن مشروطا بعدم المانع؛ فانتفاء التمكن من وجود المنع؛ لا يكون قلبا لحقيقة القدرة.

وأما الثاني: فلأنه قد يمتنع كون العجز مضادا للقدرة؛ لاقتضائه امتناع الفعل؛ بل إنما كان مضادا للقدرة بذاته، وامتناع الفعل كان لامتناع القدرة عليه؛ لا للعجز المانع له.

وأما الثالث: فجوابه ما سبق عن الإلزام الأول: وهو جواب الإلزام الرابع أيضا.

الفصل السادس عشر

في اختلافات متفرعة على المنع بين المعتزلة، والإشارة إلى مناقضتهم فيها

الاختلاف الأول:

ذهب الجبائي: إلى أن المنع المضاد للمقدور، منع له في الحال الثاني من وجوده، كما في القدرة، والعجز. وطرد ذلك في التخلية، والإطلاق في اقتضائه للتمكن، وهو الإقدار على الفعل.

وخالفه أبو هاشم في ذلك: وزعم أن المنع للمقدور في حال حدوثه، وكذلك التخلية، والإطلاق مقتضيان للتمكن في حال حدوثه.

وعلى هذا؛ فلو خلق الله القدرة في وقت، وخلق معها المنع، فعند الجبائي: يمتنع وقوع المقدور في الحالة الثانية من وجود المنع.

وعند أبي هاشم: لا يمتنع به المقدور في الحالة الثانية إلى أن يستمر إلى الثانية.

لو خلق الله المنع في الحالة الثانية من وجود القدرة: فعند أبي هاشم: يمتنع به وجود المقدور في الحالة الثانية من وجود القدرة.

وعند الجبائي: لا يمتنع؛ بل إنما يمتنع به المقدور في الحالة الثالثة من وجود القدرة. وكذلك لو خلق الله القدرة في وقت، ووجد معها الإطلاق والتخلية؛ أمكن وقوع المقدور في الوقت الثاني، وإن لم يكن الإطلاق محققا فيه. ولو كان الإطلاق متحققا: وقت وجود المقدور دون الأول لما أمكن وجود المقدور في ذلك الوقت: عند الجبائي.

وعند أبي هاشم: لابد من تحقق الإطلاق والتخلية في وقت وجود المقدور، ولا أثر له قبل ذلك في المقدور في الوقت الثاني.

وأما نحن: فقد عرف من مذهبنا أنه لا أثر للمنع، والإطلاق، والتخلية

فحاصله عندنا لا يرجع إلا إلى الإقدار، وعدم الإقدار.

ثم لقائل أن يقول:

من جعل المانع مؤثرا في الحالة الثانية من و جوده: كالجبائي لا يخلو إما أن يشترط استمرار تحققه في الحالة الثانية، أو لا يشترط.

فإن لم يشترط الاستمرار: أمكن أن يكون المانع في الحالة الثانية معدوما، ويلزم من ذلك الامتناع في الحالة الثانية، والمانع معدوم؛ وهو محال.

وإن اشترط الاستمرار: فالمؤثر إما ذات المانع، أو خصوصية وجوده في الحالة الأولى، أو في الحالة الثانية.

فإن كان الأول: فالمؤثر في الامتناع مقارن للامتناع؛ وهو خلاف مذهبه.

وإن كان الثاني: فخصوصية المانع في الحالة الأولى غير متحقق في الحالة الثانية، وذلك يجر إلى تحقق الامتناع، والمانع معدوم؛ وهو محال.

وإن كان الثالث: فالمانع مقارن للامتناع في الحالة الثانية، و هو خلاف مذهبه.

وأما من شرط مقارنة المانع للامتناع: كأبي هاشم: فلو قيل له ما الفارق بين تأثير القدرة في المقدور، وتأثير المانع في المنع حتى قيل باشتراط تقدم القدرة على المقدور، واشتراط مقارنة المانع للممنوع؛ لم يجد إلى الفرق سبيلا.

كيف: وإنه ليس المنع من حكم القدرة السابقة بالمنع الطارئ؛ أولى من منع القدرة السابقة لحكم المنع.

فإن قيل: بل نفي حكم السابق الطارئ أولى؛ لقوة الطارئ؛ لقربه من السبب. وضعف السابق، لبعده من السبب، ولهذا: فإن الأيد القوى إذا اعتمد على صخرة، وأراد الضعيف حملها؛ فإنه لا يقدر على إثبات أضداد السكنات

بالاعتماد وقت حدوثها بالاعتمادات، ويقدر على ذلك في حالة دوام تلك السكنات إذا زال ذلك بالاعتماد. وكذلك أيضا؛ فإنه ينتفي السابق من الضدين بالطارئ منهما: كالبياض، والسواد مثلا.

قلنا: بل إبطال حكم الطارئ السابق المستمر أولى من جهة استقلاله بنفسه في طرف استمراره، وعدم الاستقلال الطارئ دون سببه.

وأما صورة الاستشهاد: فغير لازمه: من جهة أن امتناع حمل الصخرة عند اعتماد الأيد عليها، إنما كان لعدم خلق الله- تعالى- له القدرة على الحمل بحكم جرى العادة.

وأما الأضداد: فلا نسلم أن الطارئ منها يبطل السابق؛ بل كل واحد منهما لعرضيته زائل بنفسه من غير مزيل؛ على ما يأتي تحقيقه.

وإن سلمنا بقاء الأعراض: غير أن ما ذكره منتقض على أصله حيث أنه زعم أن التأليف منع من المباينة عند حدوثه ودوامه، وأنه أولى بنفى المباينة في دوام من نفي التأليف بالمباينة الطارئة.

الاختلاف الثاني:

أن الممنوع عن جميع أضداد الشيء: هل يكون ممنوعا من ذلك الشيء؟ وذلك كمن أحاط به بناء محكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة إلى جميع الجهات، هل يكون ممنوعا من السكون في ذلك المكان؟

والذي ذهب إليه الجبائي: المنع. واستدل على ذلك بثلاثة مسالك:

الأول: أنه لو لم يكن المحاط به ممنوعا من السكون؛ لكان مع قدرته عليه متمكنا منه؛ واللازم ممتنع.

وبيان الملازمة: أنه إذا كان قادرا على السكون، وقدر عدم كل مانع؛

فالتمكن لازم بالضرورة.

وأما بيان انتفاء اللازم: هو أن التمكن من فعل الشيء يستدعي عندنا أن يكون متمكنا من فعله، وتركه والسكون غير متمكن من تركه، بل هو مضطر إليه على ما لا يخفى.

المسلك الثاني:

أنه قال: من تردى من شاهق كان في هويه ممنوعا من الحركة إلى جميع الجهات غير جهة هويه؛ ويلزم من ذلك أن يكون ممنوعا من الحركة من جهة هويه؛ لأنه لو لم يكن ممنوعا من الحركة في جهة هويه؛ لكان ممتنعا من السكون في الهوى؛ لما تقرر: أن الفاعل لابد وأن يكون متمكنا من ذلك الفعل، وضده، وإلا كان مضطرا لا فاعلا وهو غير متمكن من السكون؛ بل ممنوعا منه. من السكون يدل على كونه ممنوعا من الحركة في جهة الهوى.

المسلك الثالث:

هو أن المحاط: لو كان غير ممنوع من السكون، وقادرا عليه؛ لم كان أمره بالسكون قبيحا؛ لكن أمره بالسكون قبيح؛ فلا يكون متمكنا منه.

وصار أبو هاشم في آخر أقواله: إلى مخالفة أبيه في ذلك. واستدل عليه بأن قال: لو كان البناء المحيط بالشخص مانعا له من السكون؛ لكان منافيا له؛ إذ الممانعة مع عدم المنافاة محال. ولا منافاة بين الأجسام في باقي الجهات، وبين السكون في الجهة المحاطة؛ فلا يكون مانعا.

هذا وأما نحن: فعلى أصلنا وقولنا بانتفاء المنع كما تقدم؛ فالسكون غير ممنوع في حق المحاط به، ولكن لابد من التنبيه على وجه الضعف فيما ذكر.

أما المسلك الأول للجبائي: فغير صحيح؛ فإن التمكن من الفعل عندنا:

يرجع حاصله على خلق القدرة، وعدم التمكن: إلى عدم خلق القدرة عليه. فقوله على هذا: لو لم يكن ممنوعا منه مع قدرته عليه؛ لكان متمكنا منه: إما أن يريد به: أن يكون متمكنا منه، بمعنى كونه قادرا عليه، أو بمعنى: أنه لا يكون ممنوعا منه، أو بمعنى أنه يكون قادرا على تركه مع قدرته على فعله، أو بمعنى آخر.

فإن كان الأول: فيرجع حاصل الشرطية: أنه لو كان قادرا عليه؛ لكان قادرا عليه؛ وهو غير مفيد.

وإن كان الثاني: فيرجع حاصله: إلى أنه لو لم يكن ممنوعا منه؛ لما كان ممنوعا منه؛ وهو من النمط الأول.

وإن كان الثالث: فهو أيضا ممتنع؛ لأن القدرة على ما تقدم لابد وأن تكون مقارنة للمقدور، فإذا كان قادرا على السكون؛ فالسكون يجب أن يكون مقارنا للقدرة، ويلزم من ذلك استحالة كونه قادرا على عدم السكون، أو ضد من أضداده: حالة وجود السكون؛ لأنه لو كان قادرا عليه؛ لكان وجوده مقارنا للقدرة؛ وهو محال؛ لاستحالة الجمع بين السكون، وضده. وإن أراد غير ذلك؛ فلابد من تصويره، والدلالة عليه.

وأيضا: فإنه لو لم يكن السكون فعلا للمحاط به؛ لكان من فعل الله- تعالى- وكما أنه لا يمكن ترك السكون للمحاط به مع فرض إحالة الأجسام به؛ فلا يمكن ترك السكون بالنسبة إلى الله- تعالى- مع فرض إحالة الأجسام به، ولم يكن ذلك مانعا من فعل الله- تعالى- للسكون فكذلك في فعل المحاط به. غير أن الفرق ههنا منقدح من جهة أن الله- تعالى- قادر على ترك السكون بإزالة الموانع بخلاف المحاط به.

وأيضا: فإن أبا هاشم: قد نقل عن أبيه: أنه لو لم يكن المحاط به عالما بالإحاطة، لم يكن ممنوعا من السكون، فإن صحت هذه الرواية. لم يبق للفرق بين حالة العلم، وعدمه معنى، فيما يرجع إلى جهة المنع.

وأما المسلك الثاني: فلا نسلم أن المتردي ممنوع من الحركة إلى جميع الجهات؛ بل هو غير قادر: أي لم يخلق له القدرة عليها على ما سبق. وعلى هذا فقد بطل قوله؛ فيلزم أن يكون ممنوعا من الحركة في جهة هويه.

ثم وإن سلمنا: أنه ممنوع من الحركة إلى غير جهة الهوى؛ فلا نسلم أنه يجب أن يكون ممنوعا منها في جهة الهوى.

قوله: لو لم يكن ممنوعا من الحركة في جهة الهوى؛ لكان متمكنا من السكون في الهوى. لا نسلم ذلك. فإنه لا مانع من كونه غير ممنوع من الحركة، ولا متمكنا منها؛ لعدم القدرة عليها.

وإذا لم يكن متمكنا من الحركة؛ فلا يلزم أن يكون متمكنا من السكون؛ لجواز اشتراكهما في عدم خلق القدرة عليهما.

سلمنا: أنه قادر على الحركة في جهة الهوى، ولكن لا نسلم لزوم تمكنه من السكون؛ لما تقرر في المسلك الأول.

وأما المسلك الثالث: فمبني على فاسد أصولهم في التحسين، والتقبيح، وقد أبطلناه.

ثم وإن سلمنا صحة ذلك؛ ولكن لا يلزم من كونه غير ممنوع أن يكون قادرا؛ خلق القدرة عليه. وإذا لم يكن قادرا، كان أمره قبيحا.

وإن سلمنا كونه قادرا: فما المانع من أن يكون امتناع الأمر لعدم شعوره بكونه فعلا له؟ وتصور وقوع الامتثال به.

وأما مسلك أبي هاشم: فخارج عن التحقيق؛ فإنه لا يلزم من كون وجود الأجسام في باقي الجهات غير منافية للسكون في الجهة المحاطة أن لا تكون منافية لكون السكون فعلا للمحاط به.

ولا يخفى: أن ادعاء ذلك عين ذلك محل النزاع؛ فلا يمكن أخذه في الدليل.

الاختلاف الثالث.

ذهب الجبائي: إلى أن العلم الضروري مانع عند حدوثه، ودوامه من حدوث العلم المكتسب الواحد، وإنما ينتفي العلم الضروري الباقي بعلمين كسبيين، وبالجملة بضدين من أضداده.

ووافقه أبو هاشم في قول. وخالفه في قول.

وزعم: أن العلم الضروري يكون مانعا في ابتداء حدوثه من حدوث العلم الكسبي، ولا يكون مانعا منه في دوامه، وأنه يكفي في امتناع وجود العلم الضروري في دوامه، وجود ضد واحد من أضداده.

احتج الجبائي على مذهبه بمسلكين:

الأول: أنه لم يكن العلم الضروري في بقائه مانعا من حدوث العلم الكسبي؛ لأمكن حدوث العلم الكسبي، ولو حدث العلم الكسبي؛ لكان مانعا من بقاء العلم الضروري؛ وهو ممتنع. فإنه لا يخفى أن جعل الباقي مانعا من حدوث الحادث لاستقلاله بالوجود في حالة البقاء. أولى من جعل الحادث مانعا من بقاء الباقي. مع كونه غير مستغن في حدوثه عن العلة الموجبة لحدوثه، وخرج عليه ما إذا اجتمع ضدان، أو أكثر من أضداد العلم الضروري؛ حيث أنها تكون مانعة من بقائه؛ لقوتها في الممانعة بالنسبة إلى الواحد منها.

المسلك الثاني:

أنه لو لم يكن العلم الضروري في حال بقائه مانعا من ضده؛ لأمكن العالم بنفسه، وألمه، ولذاته. من إزالة علمه بذلك، وهو ممتنع مخالف للمعقول.

واحتج أبو هاشم على القول المخالف لأبيه: بأن العلم الضروري بالشيء يماثل العلم الكسبي به، ومن علم شيئا علما كسبيا، أمكنه نفيه بإيجاد ضد واحد من أضداده؛ فكذلك العلم الضروري ؛ ضرورة أن ما ثبت لأحد المثلين يكون ثابتا للمثل الآخر.

ولابد من التنبيه على ما في هذه الحجج.

أما الحجة الأولى للجبائي.

قوله: لو لم يكن العلم الضروري في بقائه مانعا من العلم الكسبي؛ لأمكن حدوث العلم الكسبي؛ مسلم.

قوله: ولو حدث العلم الكسبي: لكان مانعا من بقاء العلم الضروري.

لا نسلم ذلك: وانتفاء العلم الضروري، وإن كان لازما عند حدوث العلم الكسبي؛ فليس لأن العلم الكسبي مانع منه؛ بل لعدم خلق الله- تعالى- له في ذلك الوقت؛ لكونه عرضا متجددا.

وإن سلمنا كون العلم الكسبي الحادث مانعا منه: ولكن لا نسلم أنه ليس أولى بالمانعية.

قوله: لأن الباقي مستقل بالوجود مستغن عن العلة: لا نسلم ذلك بناء على أن العلم الضروري عندنا عرض، والعرض غير باق على ما سيأتي. ومعنى بقائه ليس إلا بمعنى تجدد أمثاله من غير تخلل فاصل محسوس.

وإن سلمنا كونه باقيا من غير تجدد؛ فلا نسلم كونه أولى بالمنع.

قوله: لأنه مستغن عن العلة.

قلنا: إلا أنه بعيد عنها. والحادث في أول حدوثه قريب من العلة؛ فيكون لذلك أقوى.

وأما الحجة الثانية:

فلا نسلم أنه لو لم يكن العلم الضروري في حال بقائه مانعا من ضده: لأمكن العالم بنفسه من إزالة علمه بنفسه؛ لإمكان القول بأنه ليس بمانع. ولا يلزم من ذلك التمكن من إزالته؛ لجواز أن لا يخلق الله- تعالى- له القدرة على إزالته بحكم جرى العادة.

وأما حجة أبي هاشم؛ فهي لازمة لأبيه.

وأما نحن فنقول: لا نسلم أن من علم علما كسبيا، أمكنه إزالته بإيجاد ضده؛ إذ هو غير موجد للضد، ولا لغيره على ما سيأتي.

وإن أمكن إزالته بإيجاد ضده؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من جواز ذلك في العلم الكسبي؛ جوازه في العلم الضروري.

قوله: لأن العلم الضروري مماثل للعلم الكسبي.

فنقول: وإن كان مماثلا له: من حيث هو علم. إلا أنهما لا يفترقان بما به التميز. والتعين.

وعلى هذا: فأمكن أن يكون ذلك جائزا في العلم الكسبي؛ لخصوص تعينه، أو أن تعين الضروري مانع منه.

الاختلاف الرابع:

هو أن من اعتمد على جبل عظيم لا يقدر على تحريكه: هل يكون ثقله المانع من تحريكه مانعا من تجدد سكون مضاف إلى سكونه؟

فالذي أجمع عليه الجبائي وابنه: امتناع السكون المتجدد في مثل هذه الصورة بحكم التولد: غير أنهما اختلفا:

فذهب الجبائي: إلى أن الاعتماد لا يتولد عنه شيء أصلا، لا حركة ولا سكونا: وإنما المولد للحركة والسكون: الحركة.

وذهب أبو هاشم في قول: إلى أن الاعتماد لا يولد السكون؛ بل الحركة.

وفي قول آخر: إلى أن الاعتماد قد يولد الحركة والسكون؛ لكن فيما يتأتى في المعتمد تحريكه.

وذهب بعض المعتزلة: إلى أن المعتمد على الجبل يولد السكون فيما يقدر منه على تحريكه لو فصل منه دون غيره.

ومنهم: من صار إلى أن المعتمد على الجبل يولد سكونا في جميع أجزائه.

وهذا الاختلاف مبني على القول بالمنع؛ وقد أبطلناه، وعلى القول بالتولد، وسيأتي إبطاله.

غير أنا نشير إلى ضعف كل مقالة بما يخصها ههنا.

فنقول: أما القول بأن الاعتماد لا يولد سكونا: يلزم منه إبطال القول بالتولد مطلقا؛ وهو خلاف مذهبهم، وذلك لأن من ألصق حجرا بجدار واعتمد عليه؛ فإنا نشاهد سكونه مترتبا على الاعتماد في جهة الإلصاق، ولو تركه لهوى لما فيه من الاعتمادات اللازمه له. فليس سكونه لما فيه من الاعتمادات؛ إذ هي مقتضيه للهوي، فلو أمكن القول بعدم استناد السكون إلى ما وجد منه من الاعتماد من الإحساس بمشاهدة ترتب السكون عليه؛

لأمكن أن يقال ذلك في كل ما قبل بتولد شيء عنه، وإن كان ترتبه عليه محسوسا.

والذي يخص أبا هاشم في قوله: إن الاعتماد يولد التسكين فيما يتأتى للمعتمد تحريكه: أن من أحاط به بناء محكم من جميع جوانبه، وتحت رجله حجر غير ملصق بمقره؛ فالمحاط به مسكن لذلك الحجر باعتماده عليه على أصله، وإن لم يتأت منه تحريكه.

فإن قال: هو قادر على تحريكه بتقدير ارتفاع الموانع.

قلنا: فليكن المعتمد على الجبل العظيم مسكنا للقدر الذي اعتمد عليه منه؛ لكونه قادرا على تحريكه بتقدير زوال الاتصال، والتأليف المانع من الحركة. ثم يلزم من ذلك في البعض الملاصق، وكذا في كل بعض منه إلى آخر أجزاء الجبل؛ وهو غير قائل به.

وأما القول: بأن الاعتماد على الجبل أوجب تسكينا في القدر الذي يقدر على تحريكه بتقدير انفصاله؛ فيلزم عليه جواز تسكينه لجميع الجبل؛ لأنه إذا أمكن تسكين ما امتنع حمله لاتصاله، والتصاقه؛ فما المانع من تسكين ما امتنع حمله لثقله؟

والقول بأنه مسكن لجميع الجبل بالاعتماد عليه. فمع كونه خارقا للعقل، وجاحدا للضرورة؛ مخصوم بما به إبطال التولد.

الفصل السابع عشر

في تعارض الموانع، والرد على المعتزلة (١)

مذهب المعتزلة: أن رجلين مستويين في القدرة والقوة، لو تجازبا جبال في جهتين مختلفتين؛ وأوجب كل واحد منهما في جهته اعتمادات مساوية لاعتمادات الآخر في جهته؛ فكل واحد من الاعتمادين مانع من تولد الجزب من الاعتماد الآخر، ولا تمانع بين الاعتمادين، فإنهما لو تمانعا؛ لما اجتمعا، وقد اجتمعا، ولا أن كل واحد من الجزبين مانع من الجزب الآخر؛ لأن التمانع بين الجزبين: إما بين وجوديهما، أو بين عدميهما، أو بين وجود أحدهما، وعدم الآخر.

لا جائز أن يقال بالأول: إذ لا وجود لواحد منهما.

ولا بالثاني: لاجتماعهما في العدم.

ولا بالثالث: فإنه لا منافاة بين وجود أحدهما، وعدم الآخر.

ولو تمانعا: لتنافيا. ولو تنافيا؛ لامتنع فرض وجود أحدهما مع عدم الآخر.

اعلم: أن ما ذكروه مبني على طرفين: وهما التولد، والمنع.

أما التولد: فسيأتي إبطاله.

وأما المنع: فقد أبطلناه.

وبتقدير تسليم الأمرين في الجملة؛ ولكن لا نسلم أن كل واحد من الاعتمادين مانع من تولد الجزب من الاعتماد الآخر.

وإنما كان كذلك: لأنه لو كان الاعتماد من أحد الطرفين مانعا من

---

(١) انظر: شفاء العليل (ص١٢٤)، وشرح العقيدة الطحاوية (ص٤١٥)، وغاية المرام (ص١٦٦، ١٧٠)، ومقالات الإسلاميين (ص٣٤١،٢٣٧)، وبيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٢١).

تولد الحركة من الاعتماد الآخر؛ لتنافيا. ولو تنافيا؛ لما اجتمعا. وقد اجتمعا عندنا إذا كانت اعتمادات أحد الطرفين أزيد من تولد الاعتمادات في الطرف الآخر.

فإن قيل: إن الاعتمادات: إنما يكون مانعا من تولد الحركة عن الاعتماد الآخر بشرط أن يكون مساويا للاعتماد الآخر، أو راجحا عليه. وأما إذا كان مرجوحا؛ فلا.

قلنا: فإذا جاز انتفاء المانع عن المرجوح؛ فما المانع من أن يقال: شرط المانع أن يكون راجحا؟ وأما إذا كان مساويا؛ فلا.

وحيث تعذر تولد الجزبين إنما كان بناء على انتفاء صلاحية ما عنه التولد، أو أن يكون شرط صحة التولد عن الاعتماد الرجحان، كما كان شرط صحة الممانعة المساواة، أو الرجحان؛ وهو صعب لا مخلص لهم منه.

الفصل الثامن عشر

في تحقيق معنى المضطر [١]

قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: إن المضطر: هو الملجأ إلى مقدوره؛ لدفع ضرر متوقع بتقدير عدم المقدور الملجأ إليه.

وقال القاضي أبو بكر: المضطر: هو المحمول على ما عليه فيه ضرر من مقدوراته؛ لدفع ما هو أضر منه.

واتفق الجبائي، وابنه: على أن المضطر: هو الذي يفعل فيه الغير فعلا هو من قبيل مقدورات المضطر.

غير أن الجبائي: لم يشترط أن يكون المفعول فيه غير قادر على مدافعة الفاعل وشرطه ابنه.

وحاصل النزاع في هذه المسألة: وإن كان يرجع إلى الإطلاقات اللفظية؛ فالذي قاله القاضي أقربها.

وأما ما قاله الشيخ؛ فإنه يوجب أن يكون الملجأ إلى أكل المطعوم اللذيذ الذي لا ضرر عليه فيه، وداعيته مصروفه إليه مضطر؛ وهو خلاف وضع اللغة، والعرف.

وأما ما ذهب إليه الجبائي: فباطل من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه ينتقض بالضعيف المدنف إذا حرك يد الأيد القوى، ولم يقصد القوى دفعه وممانعته؛ فإنه قد فعل فيه الغير فعلا هو من قبيل مقدوره، ومع ذلك لا يسمى مضطرا.

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة (٣/ ١٢٠٣)، شرح الطحاوية (ص٣٢٨)، وبيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٤٧)، وتمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (ص٢٧).

الثاني: هو أن المضطر: حكم يرجع إلى الجملة، وما فعل فيه مختص بمحل الفعل؛ وهو خلاف مذهب الجبائي.

الثالث: هو أن من ألجئ إلى فعل أمر مضر؛ دفعا لما هو اضر منه؛ فإنه مضطر. وإن لم يفعل فيه غيره فعلا. ولا يخفى أن وجود المحدود دون الحد نقض للحد؛ لكون المحدود أعم من الحد، والحد يمتنع أن يكون أعم من الممحدود، أو أخص منه.

وبهذا الوجه الثالث: يبطل ما ذكره أبو هاشم أيضا.

وقد أورد بعض الأصحاب على ما ذكره الجبائي، وابنه: نقوضا أخر فقال: يلزم على ما ذكرتموه أن يسمى الصحيح مضطرا إلى صحته، والحي مضطر إلى حياته، من حيث أن الصحة، والحياة فعل الغير فيه، وكذلك أيضا الكلام في: قدرته،وسواده، وبياضه؛ وهو غير وارد عليهما؛ حيث أنهما شرطا كون الفعل من قبيل مقدورات المضطر.

وما ذكر من الصفات؛ فليست من قبيل مقدورات المضطر.

فإن قيل: فيلزم على ما قاله القاضي: أن لا يكون من خلقت فيه حركة الارتعاش مضطرا، ومن خلق فيه العلم الضروري مضطرا؛ إذ لا ضرر عليه فيه. وأن لا يكون متناول الميتة حالة مخمصة مضطرا؛ إذ لا ضرر عليه في تناولها؛ وهو خلاف المشهور المعهود من الإطلاق عرفا.

ثم يلزم منه: أن لا يقع الفرق بين المضطر، وغير المضطر؛ إذا كان كل واحد من الفعلين مكتسبا.

قلنا: المضطر إلى الحركة، والعلم؛ هو على أصل القاضي؛ هو الملجأ إليهما على الشرطة المذكور.

وأما من خلقت فيه الحركة، أو العلم؛ فليس مضطرا على الحقيقة عنده، وإن أطلق اسم المضطر عليه؛ فليس إلا بطريق التجوز.

وأما تناول الميتة: فقد أجاب عنه بأنه لا يخلو: إما أن يكون نفس المتناول للميتة حالة المخمصة عايفة لها، أو غير عايفة لها.

فإن كان الأول: فما خلا في أكله لها عن ضرر.

وإن كان الثاني: فلا اسميه مضطرا على الحقيقة؛ بل تجوزا لمشابهة حاله حال من ألجئ إليها مع العيافة.

وأما الفرق: فمتحقق بالاختيار في أحد الفعلين؛ وإلا لجاز في الآخر.

الفصل التاسع عشر
في الملجأ، وتحقيق معناه

اتفقت الأشاعرة، والمعتزلة: على أن الملجأ قادر على ما ألجئ إليه، وأنه لم يفعل غيره فيه فعلا، وإن اختلفت عباراتهم في معنى الملجأ.

فقالت الأشاعرة: الملجأ إلى الفعل: هو الفاعل الذي يناله ضرر ظاهر من ترك فعله، والملجأ إلى ترك الفعل: هو الذي يناله ظاهر من الفعل. وهو على وفق عرف أهل العرف في إطلاق لفظ الملجأ.

وقد ترددت عبارة أبي هاشم فيه: فقال تارة: الملجأ إلى الفعل: من فعل ما أخرج فعله عن استحقاق الذم، والمدح، والملجأ إلى ترك الفعل: من أخرج تركه عن استحقاق الذم، والمدح.

وقال تارة: الملجأ إلى الفعل: هو الذي لو حاول ترك الفعل لمنع منه. والملجأ إلى الترك: هو الذي لو حاول الفعل لمنع منه.

والعبارتان مدخولتان:

أما الأولى: فلأنها باطلة بالصبي، والمجنون المحمول على الفعل؛ بل البهيمة؛ فإنه يسمى ملجأ، وإن لم يكن فعله مما يستحق عليه ثوابا ولا عقابا. حتى يقال بأن الإلجاء مسقط له، وكذلك إلجاء المكلف إلى الفعل المباح إلجاء، وإن لم يك مسقطا للثواب، والعقاب على فعل المباح؛ لأن إسقاط ذلك يستدعي سابقة استحقاقه ولا سابقة لذلك في الفعل المباح.

وأما العبارة الثانية: فباطلة: من جهة أن المحمول على قول، أو فعل بإلحاق الضرر به بتقدير تركه؛ غير ممتنع عليه تركه. وإن لحقه الضرر بسببه، ومع ذلك فهو ملجأ إليه عرفا. وإن لم يكن ممنوعا من تركه.

فإن قيل: علمه بما يناله من الضرر بتقدير الترك؛ هو المانع له من الترك؛ فهو باطل من وجهين.

الأول: أن هذا يوجب إطلاق لفظ الإلجاء على كافة القادرين؛ فإنه ما من أحد إلا ويعلم أنه يتضرر بإلقاء نفسه من شاهق، أو غيره من المهالك: كالمياه المغرقة ، والنيران المحرقة؛ فيكون ملجأ إلى تركه؛ وهو خلاف العرف.

الثاني: أنه يلزم على سياقه أن يكون الباري- تعالى- ملجأ إلى ترك القبائح؛ ضرورة علمه بقبحها، واستغنائه عنها؛ وكل من هذا شأنه؛ ففعل القبيح يكون عليه ممتنعا.

ولهذا قالت المعتزلة: إن أهل الجنان ملجؤن إلى ترك القبائح لعلهم بقبحها واستغنائهم عنها، والله- تعالى- يتقدس عن ذلك.

فإن قيل: الملجأ عندنا: هو الممنوع الذي يناله ضرر بتقدير إقدامه على ترك ما ألجئ إليه، والرب- تعالى- متره عن لحوق الضرر به.

قلنا: فيلزم على هذا: أن لا يكون أهل الجنة ملجئين إلى ترك القبائح، إذ لا ضرر عليهم في فعلها؛ لعدم التكليف في الجنة، وقد قالوا بإلجائهم إلى تركها.

الفصل العشرون

في أن الفاعل لا يعود إليه من فعله حكم، ولا يتجدد له بسببه اسم

أما الأول: فلا نعرف خلافا بين العقلاء، وأرباب المذاهب أنه لا يثبت للفاعل من فعله حكم.

أما على رأي من لا يرى القول بالأحوال: فظاهر.

وأما من يرى القول بالأحوال: فمداركهم مختلفة.

والذي يخص أصحابنا القائلين بالأحوال فمسلكان:

الأول: أنه لو اقتضى فعل الفاعل له حكما؛ لكان الفعل قائما بالفاعل على ما سنبينه: كما في العلم، والقدرة، ونحوه. والفاعل على التحقيق ليس غير الله- تعالى- على ما سبق، وفعله غير قائم به؛ فامتنع أن يوجب له حكما.

وهذه الطريقة غير مستمرة على أصول المعتزلة القائلين بكون الباري- تعالى- مريدا بإرادة حادثة لا في محل.

المسلك الثاني: أنه لو أوجب الفعل لفاعله حكما، وحالا؛ للزم تجدد الأحوال في ذات الله- تعالى- عند تجدد أفعال، وإحداثه للمحدثات، وحلول الحوادث بذات الرب- تعالى-؛ ممتنع كما سبق.

وهذه الطريقة أيضا: غير مستمرة على أصول المعتزلة القائلين بتجدد كون الباري- تعالى- مريدا بتجدد الإرادة الحادثة لا في محل.

فإن قيل: الباري- تعالى- غير متصف بكونه عالما بوقوع العالم قبل وقوعه، وبعد وقوعه صار متصفا بكونه عالما بوقوعه؛ فقد تجدد له حكم، وحالة بعد وجود العالم، لم تكن ثابتة له قبله.

قلنا: العالم: عبارة عمن قام به العلم، وعلم الله- تعالى- قديم قائم بذاته

أزلا؛ فهو عالم أزلا، والمتجدد بحدوث العالم: تعلق عالميته به لا نفس العالمية، على ما حققناه من امتناع إيجاب الفعل للفاعل حكما وحالة زائدة. فبتقدير أن يكون الباري- تعالى- خالقا للظلم، والشر، والفساد؛ فيمتنع أن يعود إليه من ذلك حكم، أو وصف بكونه ظالما، أو شريرا، أو مفسدا.

وأما المعتزلة: فربما استدلوا على ذلك: بأنه لو أوجب الفعل لفاعله حالا، وكل ما يشترط فيه الحياة؛ فالحال الواجبة به تكون عائدة إلى الجملة: كالعلم والقدرة، ونحوه، ويلزم من ذلك أن يكون الفاعل للظلم في شيء والعدل في شيء معا موصوفا بكونه عادلا، وجائرا معا، وأن يكون الموجب للحركة في شيء. والسكون في شيء معا، متحركا ساكنا معا؛ وهو محال.

وهو ضعيف؛ فإنا لا نسلم خروج الحال عن محل العلة.

وإن سلمنا ما ذكروه: غير أنا لا نسلم امتناع اتصاف الجملة بكونها عادلة جائرة بالنسبة إلى قيام العدل بجزء والجور بجزء آخر من الجملة.

وأما التسمية:

فقد اتفق أصحابنا: على أنه كما لا يعود إلى الفاعل من فعله حال، فكذلك لا يعود إليه بسببه اسم، وأنه كما لا يوصف الفاعل للظلم والجور، بكونه ظالما جائرا؛ فكذلك لا يسمى ظالما، ولا جائرا؛ خلافا المعتزلة؛ فإنهم أوجبوا تسميته ظالما، جائرا، وإن منعوا من وصفه بكونه ظالما جائرا.

وبالجملة: فحاصل النزاع في التسمية راجع إلى اللغة التي لا ثبت لها بغير النقل عن أهل الوضع، وقد بحثنا فلم نجد نقلا تقوم الحجة به عن العرب يدل على أن من فعل الظلم، أو العدل: يسمى ظالما، أو عادلا؛ لكونه فاعلا للظلم، أو العدل. فمن أدعى ذلك يحتاج إلى الدليل.

فإن قيل: الدليل على ذلك من وجهين:

الأول: هو أن قول القائل ضرب كلمة موضوعة في اللغة لصدور الفعل

من فاعل في زمن معين، ولا فرق في اللغة بين أن يقول القائل: ضرب زيد عمرا وبين قوله: فعل زيد بعمرو ضربا؛ فكذلك إذا قال: ظلم زيد عمرا معناه: فعل في عمرو ظلما.

الثاني: أن من فعل الظلم في الشاهد؛ يسمى ظالما بالاتفاق، واسم الظالم مشتق من الظلم.

وعند ذلك فمستند تسميته ظالما: إما قيام بحال به أوجبها الظلم، أو قيام الظلم به، وحلوله فيه، أو لأنه فعل الظلم.

لا جائز أن يقال بالأول، لما سبق.

ولا جائز أن يقال الثاني؛ لوجهين.

الأول: أنه يلزم منه أن يكون ما قام به الظلم من أجزاء جملة الإنسان مسمى باسم الظالم؛ وهو محال؛ فإن بعض أجزاء الإنسان لا يقال له ظالم.

الثاني: هو أن الظلم قد يقوم بالمظلوم: كالألم القائم بالجرح، وقد يقوم بالآلة التي يستعملها الظالم: كحركات السيف في مضاربه ولا يسمى المظلوم، والسيف الذي قام به الظلم ظالما؛ فلم يبق إلا القسم الثالث؛ وهو المطلوب.

والجواب عن الشبهة الأولى: أنه وإن تحقق ما ذكروه بالنسبة إلى بعض الأفعال. فلم قالوا بلزوم طرد ذلك في كل الأفعال: ولو لزم ذلك؛ للزم أن يسمى الإله- تعالى- مفسدا، وأن يقال له أفسد عندنا: إذا خلق الفساد، وفعله في الزروع، والثمار، والمواشي، وغير ذلك من الموجودات؛ وهو محال.

وعن الشبهة الثانية:

بمنع الحصر فيما ذكروه من الأقسام: ولا سبيل إلى الدلالة على مواقع المنع بغير البحث والسبر؛ وقد عرف ما فيه. كيف: وأنه متحرم إذا أمكن أن يقال مستند تسميته ظالما: أنه فعل ما هو محرم عليه منهي عنه، أو فعل ما ليس له فعله، أو لكونه مكتسبا للظلم، وعلى كل تقدير؛ فيمتنع تسمية

الرب- تعالى- ظالما؛ لكونه فاعلا للظلم.

فإن قيل: يمتنع تسمية من فعل الظلم ظالما؛ لكونه فعل محرما منهيا عنه؛ لأن من فسق، وارتكب معصية تخصه، ولا تتعدى إلى غيره؛ فإنه فعل محرما.. ولا يسمى ظالما ضرورة أن الظلم ما يتعدى إلى الغير.

وأيضا: فإنه سمى ظالما؛ لكونه فعل فعلا محرما منهيا عنه؛ فيلزم أن يكون العادل: من فعل واجبا مأمورا به؛ ويلزم من تسمية الرب- تعالى- عادلا؛ أن يكون قد فعل ما وجب عليه، وأمر به؛ وهو مقدس عن ذلك.

وأيضا: فإن أرباب اللسان: وإن لم يكونوا معتقدين للشرائع يسمون مرتكب الفواحش قبل ورود الشرع ظالما، وإن كان ما ارتكب محرما، ولا منهيا عنه؛ ضرورة عدم ورود الشرع بذلك، وعدم اعتقادهم لذلك.

وعلى هذا: فيمتنع أن يسمى ظالما، لكونه فعل ما ليس له؛ إذ لا معنى لكونه فعل ما ليس له إلا أنه فعل ما نهى عنه، ويمتنع تسميته ظالما؛ لكونه مكتسبا للظلم؛ فإن مستند الاسم اللغوي لابد وأن يكون معلوما لأهل اللغة والكسب، فلم يكن معلوما لهم.

قلنا: لا نسلم أن من ارتكب معصية خاصة به: أنه لا يسمى ظالما.

قولهم: الظلم ما يتعدى إلى الغير، ممنوع ويدل عليه قوله - تعالى- ﴿ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ ﴾ [فاطر: ٣٢] وقوله ﴿ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ ﴾ [هود: ١٠١]

قولهم: يلزم أن يكون العادل من فعل مأمورا به: لا نسلم لزوم ذلك على مقتضى ما ذكرناه، ومرتكب الفواحش قبل ورود الشرع: وإن سمى ظالما، وامتنع كونه مرتكبا للمنهي شرعا- فما امتنع كونه مرتكبا المنهي عقلا. ونحن فلم تخصص النهي بالشرع، ليرد علينا ما ذكروه.

فإن قيل: فالعرب قد تسمى الحية ظالمة: وإن لم تكن مرتكبة منهيا

عقلا، ولا شرعا.

ولهذا تقول العرب: فلان أظلم من حيه؛ بل قد تسمى الجمادات بذلك كما في قولهم: ظلم السهم وجار: إذا مال عن سننه، وظلم السقا: إذا منع الزبد، ولم يخرجه بالمخض. وظلمت السماء: إذا حبست قطرها في أوانه، ومطرت في غير أوان المطر.

وقد قال الله- تعالى- ﴿ كِلْتَا ٱلْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْـًٔا ﴾ [الكهف: ٣٣]، أي آتت بثمرها من غير نقص.

قلنا: ما ذكرتموه: إما أن يكون مع الاعتراف منكم بجواز صدور الظلم من الجمادات، والحيوانات العجماوات، أو لا مع الاعتراف به.

فإن كان الأول: فإما أن يكون السبب في تسميتها ظالمة صدور الظلم منها، أو غير ذلك.

فإن كان السبب هو صدور الظلم منها؛ فيلزمكم أن يسمى الأسد المفترس الضاري ظالما، والجمل الهايج المؤذي ظالما، والطفل الذي لا تمييز له- إذا صدر منه الأذى- ظالما؛ وهو محال غير سائغ في اللغة.

وإن كان الثاني: فقد بطل قولكم: إن الظالم من فعل الظلم، وكذلك يبطل إن قلتم إن الظلم غير صادر منها.

قولهم: يمتنع أن يسمى ظالما؛ لكونه فعل ما ليس له؛ فجوابه ما سبق أيضا في الوجه الأول.

قولهم: العرب لا تعرف كسبا.

قلنا: هذا مردود بقول العرب: اكتسب فلان شرا، واكتسب فلان خيرا، ومثوبة ثم وإن سلمنا الحصر فيما ذكروه: ولكن ما المانع من تسميته ظالما؛ لقيام الظلم به.

قولهم: يلزم أن ما قام به الظلم من أجزاء الإنسان: أن يسمى ظالما

مسلم؛ لكن لم قلتم بإحالته؛ وهو مذهبنا؟

ولهذا يقال: فلان أسود البشرة. وكذل يقال: فلان أخرس اللسان. إذا قام السواد بالبشرة، والخرس باللسان.

ويدل عليه تسمية القلب في كلام الله- تعالى- متكبرا عند قيام الكبرياء به قوله: ﴿قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ [غافر: ٣٥].

قولهم: ليس كل ما قام به الظلم يسمى ظالما. ممنوع.

قولهم: المظلوم قد قام به الظلم: ولا يسمى ظالما، وكذلك السيف.

قلنا: لا نسلم قيام الظلم بغير الفاعل؛ فإن الظلم عندنا هو الفعل المحرم على ما أسلفناه؛ وذلك لا يتعدى محل قدرة الفاعل.

سلمنا صحة تسميته ظالما في اللغة، لكونه فاعلا للظلم؛ ولكن لا نسلم وجوب اطراد هذا الاشتقاق حتى يقال بتسميته الرب- تعالى- ظالما؛ لكونه فاعلا للظلم؛ ولهذا فإن اسم القارورة : في اللغة مشتق من قرار المائعات فيها، وهو مخصص بالزجاجة، المخصوصة، غير مطرد في الجرة، والكوز، غير ذلك. وكذلك اسم الدابة: مشتق من الدبيب. وهو غير مطرد في الإنسان. عرفا إلى غير ذلك من الأسماء.

سلمنا لزوم الاطراد في الألفاظ المشتقة: ولكن في عرف اللغة، أو الشرع.

الأول؛ مسلم، والثاني؛ ممنوع.

ولهذا فإن كثير من الأسماء اللغوية مغيرة في الشرع، ومحمولة على غير محاملها في اللغة: كلفظ الصلاة، والصوم، والزكاة، والإيمان، ونحوه.

وإن سلمنا لزوم ذلك مطلقا؛ لكن غايته لزوم تسمية من فعل الظلم ظالما، بناء على أمر ظني، لا على أمر قطعي؛ وهو غير سائغ في اللغات.

ثم يلزمهم على مقتضى أصلهم في تسمية من فعل الظلم ظالما؛ ما يوجب

مناقضتهم فيه، وبيانه من أربعة أوجه.

الأول: هو أن يسمى النبي عاصيا، مفسدا، شريرا؛ عند فرض صدور الصغائر من المعاصي منه؛ إذ هو غير ممتنع على أصلهم: وإطلاق على الأنبياء ممتنع بالإجماع؛ لما فيه من حطهم في أعين المبعوثين إليهم، وإهانتهم فيها بنيهم؛ وذلك مما يفضي إلى أطراح قولهم عندهم؛ وهو خلاف المقصود من البعثة، وإذا امتنع ذلك على المحدث، فلأن يمنع على خالق المحدث أولى.

الثاني: أنه لو خلق الله- تعالى- صيغة الإخبار في شخص قائلة أنا كاذب. وأراد من قامت به الإنباء بها عما دلت عليه لغة؛ فهي خبر لا محالة؛ إذ هي مشعرة بما دلت عليه حسب إشعارها، أن لو كانت مخلوقة لذلك الشخص.

إذا كانت خبرا: فالمخبر بها إما الله- تعالى-، أو العبد.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا كان الله- تعالى- مخبرا بخبر هو: أنا كاذب، والله- تعالى- يتقدس عن ذلك.

وإن كان الثاني: فقد ثبت كون العبد مخبرا بخبر ليس هو من فعله. وإذا جاز ذلك في المخبر؛ جاز مثله في الظلم؛ وإلا كان الفرق تحكما.

فإن قيل: صيغة الخبر وإن لم تكن من فعل العبد؛ فهي لا تصير خبرا دون إرادة العبد الإنباء بها عما في نفسه وإرادته من فعله؛ فالخبر يكون متعلقا بفعله؛ فيكون مخبرا به.

قلنا: المحكوم عليه بكونه خبرا: إنما هو الصيغة الدالة وضعا على المخبر عنه مع القصد والإرادة لذلك، والصيغة ودلالتها وضعا على المخبر عنه ليس من فعله.

وإن كان قصد الإنباء بها على ما دلت عليه وضعا من فعله؛ فلا يكون الخبر من فعله.

ثم ليس القول بكونه من فعله؛ لكونه لا تحقق للخبر دون إرادة الإنباء أولى من كونه من فعل الله- تعالى- مع أنه لا تحقق للخبر دون الصيغة؛ وهي من فعل الله- تعالى-.

كيف: وإنهم قد ناقضوا فيما لو خلق الله- تعالى- أمثال أفعال العباد ضرورة وأرادها العبد عبادة؛ فإنهم قالوا لا يكون بها عابدا.

الثالث: هو أن المصلي، والصائم، والعابد والخاشع، مأخوذ من فعل الصلاة والصوم، والعبادة، والخشوع.

ثم اتفقوا: على أنه لا يسمى بهذه الأسماء: إلا من قامت به هذه الأفعال؛ وهو خلاف أصلهم في الأسماء المأخوذة من الأفعال حيث لم يفرقوا فيها بين من قام به الفعل، وبين من لم يقم به.

ثم إذا جاز أن يشترط في تسمية من فعل الصلاة، والعبادة، والخشوع، مصليا، وعابدا، وخاشعا؛ وقيام فعل الصلاة، والعبادة والخشوع به؛ فما المانع من اشتراط تسمية من فعل الظلم ظالما. قيام فعل الظلم به؟

الرابع: هو أن العلل في الشاهد عندهم موجبة لأحكامها عقلا. ومع ذلك ما التزموا طردها في الغائب حتى إنهم قالوا: العالم في الشاهد معلل بالعلم، والقادر معلل بالقدرة ونحوه، بخلاف الغائب حتى أنهم قالوا: الباري- تعالى- عالم بلا علم، وقادر بلا قدرة، والأفعال في الشاهد غير موجبة للأسماء المأخوذة منها عقلا؛ بل مأخوذة من الوضع، والاصطلاح.

فكيف قيل بطردها غائبا؛ ولقد كان الأولى العكس.

فإن قيل: لأن العالمية، القادرية واجبة لله- تعالى- فلا تعلل، بخلاف الأسماء؛ فقد سبق إبطال ذلك في الصفات.

وهذا كاف في نقض عقائدهم، وإبطال قواعدهم.

الفصل الحادي والعشرون

في الترك، وتحقيق معناه [(١)]

اعلم أن الترك: قد يطلق في اللغة على عدم الفعل. ولهذا يصح أن يقال: ترك فلان الفعل الفلاني. إذا لم يفعله، وسواء تعرض لضده، أم لا.

وسواء كان قاصدا له، أم لا. كما في حالة النوم، والغفلة. ولا مانع منه لغة مع شيوعه، وإن خالف فيه بعض المتكلمين؛ لكن بشرط أن يكون ذلك الفعل مقدورا في العادة.

ولهذا: فإنه لا يحسن أن يقال: ترك فلان خلق الأجسام، والألوان: عند عدم خلقه لهما؛ حيث لم يكن الخلق له مقدورا، وقد يطلق الترك في غالب اصطلاح المتكلمين: على موجود مقدور مضاد لموجود آخر مقدور في العادة؛ وذلك كما يقال: ترك فلان الحركة يمنة بالحركة يسرة، وكذلك بالعكس، وترك فلان الحركة بالسكون، وبالعكس ولا يحسن إطلاق ذلك عند كون كل واحد من الضدين غير مقدور.

ولهذا لا يحسن أن يقال: ترك فلان بقعوده، أو قيامه: الصعود إلى السماء، أو خلق الأجسام، والألوان؛ حيث لم يكن الصعود إلى السماء، وخلق الأجسام والألوان، مقدورا للعبد. ولا يحسن أن يقال: ترك فلان بحركته الاضطرارية، الحركة الاختيارية. ولا بحركته الاضطرارية، الصعود إلى السماء.

وعلى هذا: إن أوجبنا ربط الثواب والعقاب، بالأفعال؛ فلا يكون مرتبطا بالترك بمعنى عدم الفعل؛ بل بالاصطلاح الأصولي. وإن لم يوج ارتباطه بالفعل؛ بل جوزنا نصب العدم علامة على الثواب، والعقاب؛ فلا مانع من

---

(١) انظر: فتح الباري (١/ ١٤، ١٥، ١٦)، والإحكام للآمدي (٢/ ٢٠٩)، (٤/ ٢٦٠)، والإحكام لابن حزم (٣/ ٣٣٠)، وشفاء العليل (ص١٦٩، ١٧٠)، ومقالات الإسلاميين (ص٢٦٢، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٨٠).

ارتباطه بالترك بالمعنى اللغوي.

وعلى كلا الاصطلاحين: فيمتنع إطلاق ترك خلق العالم في الأزل على الله- تعالى- إذ الخلق في الأزل غير مقدور.

ويخص امتناع ذلك على الاصطلاح الأصولي: أن الترك لذلك فعل مضاد لخلق العالم، وتقدير فعل الله- تعالى- في الأزل غير ممكن.

فإن قيل: إذا اشترطتم على الاصطلاح الأصولي أن يكون الترك والمتروك مقدورين، فمن ترك الصلاة بفعل ضدها: فإما أن يقولوا: بان الصلاة مقدورة حالة كون ضدها مقدورا، أو لا يقولوا بكونها مقدورة.

فإن كان الأول: فهو خلاف أصلكم في تعلق قدرة واحدة، أو قدرتين بضدين معا؛ ضرورة أن المقدور لابد وأن يكون مقارنا للقدرة عند تعلقها به، وذلك يفضي إلى اجتماع الضدين؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فالصلاة غير متروكة؛ لفوات شرط الترك؛ وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء وأهل اللسان.

قلنا: ليس المراد من قولنا: يجب أن يكون الترك، والمتروك مقدورين معا؛ بل على سبيل البدل؛ وذلك لا ينافى ما ذكرناه.

ومن المعتزلة: من شرط في الترك أن يكون التارك معتمدا بالفعل بالانفكاك عن ضده.

وهو بعيد؛ فإنه إذا لم يبعد كونه متصفا بالفعل مع عدم القصد: كما في الفعل القليل في حالة النوم؛ فكذلك في الترك.

ومن المعتزلة: من زعم أن الترك من أفعال القلوب: وهو انصراف القلب من ارتياد الفعل؛ بخلاف أفعال الجوارح.

وهو بعيد أيضا؛ فإن العرب تقول: ترك فلان القيام، وإن لم يخطر لهم ما هجس في قلبه.

ومنهم: من لم يجوز إطلاق الترك على الله- تعالى- وهو خلاف قوله- تعالى ﴿ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴾ [البقرة: ١٧]

وبالجملة: فالنزاع في هذه الإطلاقات آيل إلى الاصطلاح، ولا حرج فيه.

وإذ أتينا على ما أردناه من الأصول، ونقحناه من الفصول، فنعود إلى المقصود من خلق الأفعال.

القول في خلق الأفعال

مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري: أنه لا تأثير للقدرة الحادثة في حدوث مقدورها، ولا في صفة من صفاته. وإن أجرى الله- تعالى- العادة بخلق مقدورها مقارنا لها؛ فيكون الفعل خلقا من الله- تعالى- إبداعا، وإحداثا، وكسبا من العبد؛ لوقوعه مقارنا للقدرة.

ووافقه على ذلك جماعة من أصحابه، والقاضي أبو بكر: في أحد أقوال، والنجار من المعتزلة.

وذهب القاضي أبو بكر في قول آخر: إلى أن القدرة الحادثة مؤثرة لا في نفس الفعل القائم بمحل القدرة؛ بل في صفة وحالة للفعل، وهي ما تقول المعتزلة: إنها من توابع الحدوث والوجود؛ وذلك لأن المفهوم من الفعل مطلقا، ومن كونه حادثا: أعم من المفهوم من خصوص القيام والقعود، وغيره من الأفعال الخاصة من حيث هو قيام، وقعود فالقدرة القديمة مستقلة بالتأثير في أصل الفعل، ووجوده.

وأما القدرة الحادثة: فهل هي مستقلة بالتأثير في الصفة؟ اختلف قوله فيه.

فقال مره: بأنها أثر للقدرة، والحادثة، وأثبت مقدورا بين قادرين من جهة واحدة، ووافقه على ذلك ضرار بن عمرو.

وقال مره: وعليه تعويله. إن القدرة الحادثة مستقلة بالتأثير في تلك الصفة، ولا تأثير للقدرة القديمة فيها، كما لا تأثير للقدرة الحادثة في مقدور القدرة القديمة.

ووافقه على هذا الأستاذ أبو إسحاق، وذلك مما يبعد من الأستاذ أبي إسحاق مع اشتهار إنكار للأحوال.

وذهب إمام الحرمين: إلى أن إثبات قدرة لا أثر لها بوجه: كنفي

القدرة، وإثبات تأثيرها في حالة لا تعقل: كنفي التأثير؛ فلابد من نسبة فعل العبد إلى قدرته وجودا وإلى قدرة الله- تعالى- بواسطة خلق قدرة العبد عليه.

وذهب أكثر المعتزلة: إلى أن القدرة الحادثة موجبة لحدوث مقدورها، وأنه لا تأثير للقدرة القديمة فيه، كما لا تأثير للقدرة الحادثة في مقدور القدرة القديمة.

وعند هذا: فلابد من الإشارة إلى إبطال تأثير القدرة الحادثة في حدوث مقدورها ثم نحقق بعد إبطال مذهب القاضي، والإمام أبي المعالي. ونحقق بعده اختيار الشيخ أبي الحسن في الكسب، والخلق آخرا.

فنقول: أما أن القدرة الحادثة غير مؤثرة في حدوث مقدورها؛ فقد استدل عليه الأصحاب بمسالك ضعيفة.

المسلك الأول:

أنه لو جاز تأثير القدرة الحادثة في الفعل بالإيجاد، والإحداث؛ لجاز تأثيرها في إيجاد كل موجود، واللازم ممتنع؛ فكذا الملزوم.

وبيان الملازمة من وجهين:

الأول: هو أن الوجود قضية واحدة مشتركة بين جميع الموجودات الممكنة على ما سبق تقريره.

وإن اختلفت محاله، وجهاته. ويلزم من صحة تأثير القدرة فيه في البعض الصحة في الكل؛ ضرورة اتحاد المتعلق، وأن ما ثبت لأحد المثلين؛ يكون ثابتا للآخر.

الثاني: هو أن المصحح للتأثير في البعض: إنما هو الإمكان المشترك على ما سبق في امتناع خالق غير الله- تعالى- ويلزم من الاشتراك في المصحح لتأثير القدرة الحادثة في المقدور؛ والاشتراك في صحة التأثير.

وبيان امتناع اللازم:

أنها غير مؤثرة في إيجاد الأجسام، وما عدا الأفعال القائمة بمحل القدرة من الأعراض: كالطعوم، والروائح، والألوان، ونحو ذلك بالاتفاق، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم؛ وهو غير سديد؛ لما حققناه في امتناع خالق غير الله- تعالى.

والذي يخصه ههنا: هو أن غير ما ذكروه في امتناع تأثير القدرة الحادثة في الإيجاد لازم على القول بجواز تعلق القدرة الحادثة ببعض الموجودات دون البعض.

وإن لم يكن تعلق تأثير؛ فما هو الجواب عن صورة الإلزام؛ فهو بعينه جواب في محل الاستدلال، ولا مخلص منه.

المسلك الثاني:

أنه لو كانت مقدورات العباد مخلوقة لهم؛ لما كانت مخلوقة لله- تعالى- لأنها لو كانت مخلوقة لله- تعالى-: فإما أن تكون مخلوقة له وحده، أو له وللعبد.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا لما كانت مخلوقة للعبد؛ وهو خلاف الفرض.

ولا جائز أن يقال بالثاني: وإلا لزم منه وجود مخلوق بين خالقين؛ وهو محال كما سبق.

ولا جائز أن تكون غير مخلوقة لله- تعالى- لأنها لو امتنع كونها مخلوقة لله- تعالى- لو يكن إلا لاستحالة مقدور بين قادرين؛ واللازم ممتنع.

وبيانه: أنه قيل إقدار العبد على الفعل؛ لم يكن الفعل مقدورا للعبد؛ فيجب أن يكون مقدورا للرب- تعالى.

وبيانه: أن الفعل في نفسه ممكن، والمانع من كونه قادرا بعد إقدار العبد:

إنما هو استحالة وقوع مقدور بين قادرين. وهذا المانع غير موجود قبل إقدار العبد، وإذا كان مقدورا لله- تعالى- قبل إقدار العبد، فعند إقداره على الفعل يستحيل أن يخرج ما كان مقدورا لله- تعالى- عن كونه مقدورا؛ فإنه لو خرج عن كونه مقدورا للرب- تعالى- بسبب تعلق القدرة الحادثة به، لم يكن أولى من امتناع تعلق القدرة الحادثة به، واستيفاء تعلق القدرة القديمة؛ بل بقاء ما كان على ما كان أولى من نفيه، وإثبات ما لم يكن، وإذا ثبت كونه مقدورا للرب؛ وجب أن يكون الرب- تعالى- خالقه، ومبدعه، من حيث أنه يستحيل انفراد العبد بخلق ما هو مقدور لله- تعالى.

وهو ضعيف أيضا إذ لقائل أن يقول:

وإن سلمنا الملازمة: فلا نسلم انتفاء اللازم.

والقول: بأنه لو امتنع كون أفعال العباد مخلوقة للرب- تعالى- لم يكن إلا لامتناع مقدور واحد بين قادرين؛ لا نسلم الحصر. وما المانع من امتناع كونها مخلوقة له؛ لامتناع قبول قدرته لإيجاد الأفعال لذاتها وإن كان لمانع من خارج؛ فما المانع أن يكون غير ما ذكرتموه؟ ولا طريق إلى نفيه بغير البحث، والسبر؛ وهو غير يقيني كما تقدم.

ثم وإن سلمنا حصر المانع فيما ذكروه: ولكن لا نسلم انتفاء قولهم قبل إقدار العبد على الفعل: يجب أن يكون مقدورا للرب- تعالى- لا نسلم ذلك.

قولهم: لأن الفعل قبل إقدار العبد ممكن في نفسه: والمانع من كون الرب قادرا عليه بعد إقدار العبد: إنما هو استحالة كون المقدور الواحد بين قادرين؛ لا نسلم أيضا حصر المانع من كونه قادرا على فعل العبد فيما ذكرتموه. ولا سبيل إلى إثباته إلا بالبحث؛ وهو غير يقيني.

ثم وإن سلمنا كونه مقدورا للرب قبل إقدار العبد: ولكن ما المانع أن يكون مقدورا له، مشروطا بعدم إقداره العبد عليه. وعند إقدار العبد لا يكون

مقدورا للرب؛ لفوات شرطه.

ثم وإن سلمنا كونه مقدورا للرب- تعالى- قبل إقداره العبد مطلقا لا بشرط: فما المانع من أن يكون إقدار العبد مانعا من دوام اقتدار الرب- تعالى.

قولهم: ليس جعل الحادث مانعا من استمرار ما كان، أولى من العكس.

قلنا: فتحتاجون إذن إلى الترجيح؛ لأنكم في مقام الاستدلال.

وما ذكروه من الترجيح؛ فغير موجب لليقين. كيف: وهو مقابل بمثله، فإن الشيء في ابتداء وجوده لقربه من سببه أقوى منه في حالة دوامه، لبعده من سببه كما تقدم.

ثم وإن سلمنا كونه مقدورا للرب مع كونه مقدورا للعبد: ولكن ليس نسبته إلى الله- تعالى- بالإيجاد؛ لكونه مقدورا له: أولى من نسبته إلى العبد؛ لكونه مقدورا له. والرب- تعالى- وإن كان أقدر من العبد؛ فليس إلا بمعنى أن مقدوراته أكثر، وأعظم؛ وليس في ذلك ما يوجب الترجيح بالنظر إلى مقدور واحد.

ولا سبيل إلى القول بكونه مخلوقا لهما، لأنه محال على ما تقدم؛ ولأنه على خلاف الإجماع.

المسلك الثالث:

أن الرب- تعالى- قادر على مثل جميع الأجناس التي هي مقدورة للعبد.

وعند ذلك: فيجب أن يكون قادرا على مقدور العبد؛ فإنه لو لم يقدر عليه. لم يكن قادرا على مثله؛ وهو خلف.

وإذا ثبت أنه قادر على أفعال العباد. فإذا حدثت: وجب أن تكون مخلوقة له؛ لما تقدم في المسلك الذي قبله.

وهو أيضا غير سديد؛ إذ لقائل أن يقول:

لا نسلم أن الرب- تعالى- قادر على مثل مقدور العبد- على ما هو مذهب البلخى.

وإن سلم كونه قادرا على مثل فعل العبد: ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك أن يكون قادرا على فعل العبد. وما المانع أن يكون تعين ذلك الجنس شرطا، أو أن تعين مقدور العبد مانع؟ ثم لو كان يلزم من تعلق قدرة الرب بمثل مقدور العبد؛ لكونه مثلا له. أن تكون متعلقة العبد، للزم أن تتعلق قدرة العبد بمقدور الرب؛ لكونه قادرا على مثله على ما قررتموه؛ وهو محال.

ثم وإن سلم كون الرب- تعالى- قادرا على فعل العبد؛ فلا يلزم أن يكون هو الخالق له، على ما سبق في المسلك الذي قبله.

المسلك الرابع:

لو كان العبد موجدا لأفعال نفسه: لأمكن أن يريد من أفعاله ما هو ضد مراد الله- تعالى.

وعند ذلك: فإما أن يقع مرادهما: وهو محال؛ لما فيه من اجتماع الضدين. وإما أن لا يقع واحد من مرادهما: وهو أيضا محال؛ لأن وجود كل واحد من المرادين ممكن الوقوع بتقدير انفراد مريده به، وتعلق قادريته، أو قدرته به. فلو لم يقع مرادهما: فإما أن يكون المانع من وقوع كل واحد من المرادين تعلق إرادة الآخر بمراده، وقدرته بمقدوره. وإما أن يكون المانع من وقوع كل واحد من المرادين: وقوع مراد الآخر: إذ لا نتخيل سواهما.

فإن كان الأول: فقد بينا في المسلك الذي قبله: أن كل ما كان مقدور العبد؛ فهو مقدور الرب- تعالى- فإذا كان تعلق قدرة الرب بمقدور العبد مانعا من وقوع مقدور العبد بقدرته؛ فهو المطلوب؛ فعلم أن ذلك ليس هو المانع.

وإن كان الثاني: فإما أن يكون المانع من وقوع مراد كل واحد منهما

وقوع مراد الآخر، أو عدم وقوعه.

فإن كان الأول: فيلزم وقوع المرادين، وقوع المرادين؛ وهو محا ل.

وإن كان الثاني: فلا يخفى أن المانع لابد وأن يكون منافيا لما منع منه. وعدم أحد المرادين؛ غير مناف لوقوع المراد الآخر؛ لتصور اجتماعهما.

وإما أن يقع مراد أحدهما دون الآخر: وهو أيضا محال؛ لأن عدم حصول مراد أحدهما: إما أن يكون مع بقاء قادريته، أو لا مع بقاء قادريته.

فإن كان الأول: فهو ممتنع؛ لأن قادرية كل واحد منهما إذا كانت باقية، فترجح مراد أحدهما على الآخر: إما أن يكون لذات ذلك المراد، أو لأمر من خارج.

لا جائز أن يقال بالأول: لأن مراد كل واحد منهما ممكن لذاته، والممكن لذاته هو ما فرض وجوده، وعدمه بالنسبة إلى ذاته سيان.

وإن كان الثاني: فذلك الخارج لابد وأن يرجع إلى ترجيح أحد القادرين على الآخر. إما بأن تأثيره في مقدوره أكثر من تأثير الآخر في مقدوره، أو بأن ما يفعله بقادريته من الأمثال أكثر مما يفعله الآخر.

والأول باطل: لأن الموجود الواحد لا يقبل الزيادة والنقصان؛ فلا يكون التأثير فيه قابلا للزيادة، والنقصان.

والثاني: باطل؛ لاستحالة اجتماع المثلين.

وأما إن كان عدم حصول مراده لا مع بقاء قدرته: فهو محال؛ لأن أحد القادرين لا يمكنه إعدام قادرية الآخر حال حصوله قادريته؛ لما فيه من اجتماع الوجود، والعدم في شيء واحد من وجهة واحدة.

وإن كان إعدامه لقادريته في الحالة الثانية من حال وجود قادريته: فعدم القادرية في الحالة الثانية من وجودها لا يمنع من وجود مقدورها؛ لأنه إن كان وجود المقدور مقارنا للقدرة على ما هو مذهبنا؛ فعدم القادرية في الحالة

الثانية لا يمنع من وجود المقدور مفارقا للقادرية في الحالة الأولى.

وإن كان وجود المقدور لا يقع إلا في الحالة الثانية من وجود القدرة: فعدم القدرة في الحالة الثانية لا يمنع من وجود المقدور بها في الحالة الثانية: كما هو مذهب المعتزلة؛ كما سبق تقريره.

وهذه المحالات اللازمة: إنما لزمت من فرض كون العبد موجدا لأفعال نفسه؛ فيكون محالا.

وهو من النمط الأول في الضعف أيضا؛ إذ لقائل أن يقول:

اجتماع الإرادة القديمة، والحادثة على التضاد: إما أن يكون محالا، أو لا يكون محالا.

فإن كان محالا: فهذه المحالات اللازمة من الأقساط المذكورة: إنما هي لازمة من فرض اجتماع الإرادتين؛ لا من كون العبد خالقا لفعله.

وإن لم يكن اجتماع الإرادتين محالا: فيجب اعتقاد عدم الاستحالة في بعض الأقسام اللازمة عند اجتماع الإرادتين؛ لأن ما ليس بمحال لا يلزم عنه المحال.

وأيضا: فما المانع من عدم وقوع المرادين؟

قولهم: بأن وقوع كل واحد من المرادين ممكن بتقدير الانفراد: مسلم ولكن لا يلزم منه أن يكون ممكنا حالة الاجتماع؛ لجواز أن يكون الإمكان مشروطا بحالة الانفراد.

وإن سلم الإمكان حالة الاجتماع: ولكن لا نسلم انحصار المانع من الوقوع في تعلق الإرادة والقدرة بوقوع المراد. وعدم الإطلاق على مانع غير المذكور: لا يدل على عدمه في نفسه؛ لما تقدم تحقيقه.

سلمنا الحصر؛ ولكن لم قلتم بأن المانع ليس هو تعلق القدرة بالمقدور؟

قوله: لأنا بينا أن كل ما كان مقدورا للعبد؛ فهو مقدور للرب- تعالى.

فهو ممنوع على ما سلف في المسلك الذي قبله.

وإن سلم أن كل مقدور للعبد؛ فهو مقدور للرب- تعالى- ولكن ما اللازم منه.

قوله: لأنه إذا كان تعلق قدرة الرب بمقدور العبد مانعا من تعلق قدرة العبد به؛ فهو المطلوب. ليس كذلك؛ فإن الفرض أن تعلق قدرة كل واحد منهما بمقدوره مانع من تعلق قدرة الآخر بمقدوره. فهذا وإن لزم منه امتناع تعلق قدرة العبد بمقدوره، فتعلق قدرة العبد بمقدوره مانع من تعلق قدرة الرب بمقدوره. وكما يلزم منه امتناع كون العبد هو الفاعل لفعل نفسه؛ فيلزم منه امتناع كون الرب هو الفاعل لفعل العبد؛ وهو المطلوب أيضا من جانبنا.

ثم وإن سلمنا امتناع عدم المرادين: فما المانع من وقوع أحد المرادين دون الآخر؟

قوله: لأن عدم حصول مراد أحدهما: إما أن يكون مع بقاء قادريته، أو لا مع بقاء قادريته.

قلنا: ما المانع من ذلك مع بقاء قادريته؟

قوله: لأن ترجح مراد أحدهما على الآخر: إما أن يكون لذات المراد، أو لأمر خارج.

قلنا: ما المانع أن يكون لأمر خارج؟

قوله: وذلك الخارج لابد وأن يعود إلى ترجيح أحد القادرين على الآخر بما ذكر؛ غير مسلم.

وما المانع من أن يكون امتناع مراد أحدهما لا لترجيح قادرية الآخر على قادريته؛ بل لاختصاصه بمانع لا وجود له بالنسبة إلى الآخر؟

وإن سلم أنه لابد وأن يعود إلى ترجيح قادرية أحد القادرين على قادرية الآخر:

ولكن لا نسلم حصر الترجيح فيما ذكره وعدم الاطلاع على غير المذكوره لا يدل على عدمه في نفسه على ما علم.

وإن سلمنا أن امتناع وقوع المراد مع بقاء القادرية: فما المانع من امتناعه مع انتفاء القادرية؟

قوله: لأن أحد القادرين لا يقدر على إعدام قادرية الآخر في وقت حصول قادريته: مسلم؛ ولكن ما المانع أن يكون مانعا لابتداء وجودها في وقت إمكان وجودها؟

وعند ذلك: فيمتنع وجود المقدور بها؛ وسواء قيل بمقارنته للقدرة بتقدير وجودها كما هو مذهبه، أو في الحالة الثانية من وجودها كما هو مذهب الخصم؛ إذ لا وجود للقدرة عليه.

وإن سلمنا امتناع ذلك: فما المانع من كونه مانعا لها في الحالة الثانية من وجودها؟

قوله: لأن ذلك لا يمتنع معه وجود المقدور؛ لا نسلم ذلك، وما المانع من القول بتأثير القدرة في المقدور في ثاني الحال من وجودها مشروطا ببقائها إلى الحالة الثانية من وجودها، كما قدمناه من مذهب بعض المعتزلة.

سلمنا امتناع ذلك: غير أن ما ذكروه ينتقض بامتناع جواز تعلق قدرة الإله- تعالى- بالحركة، والسكون معا. مع جواز تعلق قدرته بكل واحد منهما بتقدير الانفراد مع لزوم كل ما ذكروه من الأقسام، فما هو الجواب في صورة الإلزام؟ فهو الجواب في محل التعليل.

والمسلك الخامس:

لو صلحت القدرة الحادثة للإيجاد، والإحداث: للزم حصول مخلوق بين خالقين؛ واللازم ممتنع.

وبيان الملازمة: أن القدرة الحادثة لو كانت صالحة للإيجاد؛ لكان

مقدورها مقدورا للرب- تعالى.

وبيان ذلك: هو أن العبد إذا كان قادرا على إيجاد السكون في الجوهر؛ فلا نزاع في أن الرب قادر على إيجاد السكون أيضا في ذلك الجوهر.

وعند ذلك: فإما أن يكون ما هو متعلق قادرية الله- تعالى- هو عين متعلق قدرة العبد؛ أو غيره.

فإن كان الأول؛ فهو المطلوب.

وإن كان الثاني؛ فهو باطل؛ لأن المقدور قبل وجوده عدم صرف، والعدم الصرف يمتنع وجود أعدام متمايزة فيه، حتى يقال: بأن منه ما هو مقدور الرب، ومنه ما هو مقدور العبد، وبتقدير جواز التعدد، والتغاير؛ فيلزم أن يكون مقدور العبد مقدورا لله- تعالى- وبيانه من وجهين:

الأول: أن الإجماع منعقد على أن الرب- تعالى- قادر على مثل كل ما يقدر عليه العبد؛ فوجب أن يكون قادرا على فعل العبد؛ ضرورة كونه قادرا على مثله؛ لأن ما ثبت لأحد المثلين؛ يكون ثابتا للمثل الآخر.

الثاني: هو أن الله تعالى قادر على بعض الموجودات بالاتفاق والمصحح لذلك هو الإمكان على ما تقدم، وفعل العبد ممكن، فكان مقدورا لله تعالى وإذا كان مقدور العبد هو مقدور الرب لزم حصول مخلوق بين خالقين وبيان ذلك هو أن الباري لو علم حصول المصلحة في إيجاده هو لذلك الفعل فحينئذ يحاول الباري- تعالى- إيجاد ذلك الفعل، فلو أن العبد حاول إيجاد ذلك الفعل. فإما أن لا يوجد ذلك الفعل، أو يوجد. لا جائز أن يقال بالأول: لأن الفعل كان ممكنا. وامتناع الوجود: إما أن يكون لتعلق قادرية كل واحد منهما به، أو وقوع المقدور وكل واحد من القسمين محال؛ لما تقدم في المسلك الذي قبله.

وإن كان الثاني: فإما أن يكون وجود ذلك الفعل بأحدهما، أو بهما. لا

جائز أن يقال بالأول: لاستوائهما في الاستقلال بالتأثير، وعدم الأولوية.

وإن كان الثاني: فقد لزم وجود خلق بين خالقين؛ وهو محال كما تقدم تقريره.

وهو بعيد عن التحقيق أيضا؛ إذ لقائل أن يقول:

لا نسلم أنه لو صلحت القدرة الحادثة للإيجاد، أنه يلزم حصول مخلوقين خالقين.

قولهم: لأنه يلزم أن يكون مقدور العبد، مقدورا للرب- تعالى- لا نسلم ذلك.

قولهم: إذا كان العبد قادرا على إيجاد السكون في الجوهر؛ فالرب قادر عليه أيضا.

قلنا: الرب- تعالى- وإن كان قادرا على إيجاد السكون في الجوهر؛ فلا نسلم أن العبد قادر على إيجاد السكون في الجوهر.

أما على أصول أصحابنا: فظاهر. فإن مقدوره لا يخرج عن محل قدرته، وهو الفعل القائم به، والسكون: فصفة في الجوهر؛ فلا يكون مقدورا للعبد، ولا هو مخلوق له؛ بل هو مخلوق لله- تعالى.

وأما على أصول المعتزلة: فهو ممنوع على مذهب كثير منهم: كثمامة ، ومعمر، وغيرهما.

وعلى هذا: فقد بطل كل ما يبني عليه من الأحكام، والأقسام.

وإن سلمنا أن العبد قادر على إيجاد السكون في الجوهر، وكذلك الرب- تعالى: ولكن ما المانع من تعدد المقدور؟

قولهم: لأن المقدور قبل وجوده عدم صرف، والعدم لا تمايز فيه.

قلنا: لا نسلم أنه عدم صرف؛ بل عدم مضاف. وإذا كان كذلك فلا نسلم أن الأعدام المضافة لا تمايز فيها.

وما ذكروه من الوجهين في بيان أن مقدور العبد هو مقدور الرب بتقدير التعدد في السكون المقدور؛ فقد سبق إبطالهما فيما تقدم.

وإن سلمنا أن مقدور العبد هو مقدور الرب- فلا نسلم أنه يلزم من ذلك وجود مخلوق بين خالقين.

وما المانع من كونه مخلوقا للعبد، ومقدورا للرب من غير تأثير في إيجاده؟ كما قلتم بأن العقل مخلوق للرب- تعالى- ومقدور للعبد من غير تأثير في إيجاده.

قولهم: لو علم الله- تعالى- أن المصلحة في إيجاده هو لذلك الشيء؛ فيحاول إيجاده.

قلنا: متى يعلم أن المصلحة في خلقه لذلك الشيء: إذا أمكن أن يكون مخلوقا له، أو إذا لم يكن الأول؛ مسلم. والثاني؛ ممنوع.

فلم قلتم: إنه يلزم من كونه مقدورا له: إمكان كونه مخلوقا له، ولو لزم ذلك في حق الرب- تعالى-؛ للزم مثله في حق العبد؛ و لم يقولوا به.

وإن سلمنا إمكان كونه مخلوقا له: ولكن متى إذا علم الله- تعالى- أن العبد يحاول إيجاده وخلقه، أو إذا لم يعلم؟

الأول: ممنوع. والثاني: مسلم.

فلم قلتم بالمحاولة لإيجاده مطلقا؟

سلمنا إمكان المحاولة للعبد، والرب معا: ولكن لم قلتم بامتناع عدم الوقوع، أو بوقوعه بقدرة أحدهما دون الآخر؟ وما قيل فيهما؛ فقد سبق إبطاله في المسلك الذي قبله.

المسلك السادس:

أنه لو كان العبد موجدا لأفعال نفسه، فعندما يوجد منه الفعل: إما أن يصح منه الترك بدلا عن الفعل، والفعل بدلا عن الترك، أو لا يصح منه ذلك.

فإن كان الأول: فترجح أحد الطرفين على الآخر: إما أن يتوقف على مرجح، أو لا يتوقف على مرجح.

فإن توقف على المرجح: فذلك المرجح: إما أن يكون من فعل العبد، أو من فعل الله، أو لا من فعل أحد.

فإن كان من فعل العبد: فالكلام فيه كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

وإن كان من فعل الله- تعالى- فعند حصول ذلك المرجح: إما أن لا يصح معه الترك، أو يصح معه الترك.

فإن كان الأول؛ فهو مجبور غير مختار.

وإن كان الثاني: فكل ما هو ممكن أن يكون لا يلزم من فرض وقوعه المحال. فلنفرض الفعل تارة، والترك أخرى.

وعند ذلك: ففرض الوجود دون العلم به: إن كان لا بمرجح؛ فقد تحقق ترجح أحد الجائزين لا بمرجح؛ وهو محال.

وإن كان بمرجح: فما فرض أولا ليس هو المرجح؛ وهو خلاف الفرض. ثم إن التقسيم بعينه عائد: وهو أنه مع فرض وجود المرجح هل يصح معه الترك، أو لا؟ والجبر، أو التسلسل يكون لازما.

وإن كان وجود ذلك المرجح لا بفعل أحد فهو: إما قديم، أو حادث.

لا جائز أن يكون قديما: وإلا لما كان صفة للحادث.

ولا جائز أن يكون حادثا؛ إذ الحادث لا يستغني عن محدث على ما سبق تقريره.

وإما إن كان أحد الطرفين لا يتوقف في وقوعه على مرجح: ففيه وقوع أحد طرفي الجائز من غير مرجح؛ وهو محال كما سبق في إثبات واجب الوجود.

كيف وإنه لا يلزم منه أن يكون وقوع أحد الطرفين لا بأمر صدر من العبد؛ وهو أيضا جبر.

هذا كله: إن كان العبد ممن يصح منه كل واحد من الطرفين بدلا عن الآخر.

وإن كان لا يصح منه ذلك؛ فهو مجبور غير مختار.

وهذا المسلك أيضا ضعيف؛ إذ لقائل أن يقول:

قولكم: إذا صح منه بدلا عن الترك، والترك بدلا عن الفعل؛ فلابد لوقوع أحد الأمرين من منع؛ مسلم.

قولكم: المرجح إما من فعل العبد، أو من فعل الله، أو لا من فعل أحد: مسلم؛ ولكن لم قلتم إنه لا يكون من فعل العبد؟

قولكم: التسلسل يكون لازما: ممنوع. وما المانع من كونه من فعل العبد على وجه لا يكون متمكنا من تركه؟ ولا يلزم من سلب الاختيار عن العبد في فعل المرجح؛ سلبه عنه في أفعاله مطلقا.

وإن سلمنا أنه من فعل الله- تعالى- فما المانع عنه.

قولهم: إما أن يصح معه الترك أو لا؟ والجبر، أو التسلسل يكون لازما.

قلنا: إن عنيتم بكونه مجبورا: أنه غير مختار في تركه بتقدير وجود المرجح للفعل: فسلم، ونحن لا ننفي الجبر عن فعل العبد بهذا الاعتبار.

وإن عنيتم به أنه وجد لا بإيجاده: فهو ممنوع.

ونحن إنما ننفي الجبر عن فعل العبد بهذا الاعتبار.

وإن سلمنا امتناع الجبر عن فعل العبد على ما ذكرتموه؛ فما المانع من صحة الترك مع وجود المرجح؟

قولكم: يلزم منه التسلسل.

قلنا: متى إذا كان المرجح هو القدرة، والاختيار، أو إذا لم يكن؟

الأول: ممنوع. والثاني: مسلم.

وذلك لأن المرجح إذا كان هو القدرة، والاختيار؛ فليس يمتنع معه الترك، ولا يفتقر إلى مرجح آخر. بتقدير الوجود حتى يقال: بالتسلسل، أو خروج ما فرض مرجحا عن كونه مرجحا على ما ذكروه؛ فإن هذا هو شأن القدرة وخاصيتها.

ثم وإن سلمنا أنه لا من فعل الله- تعالى- : فما المانع من كونه لا من فعل أحد، وأن يكون قديما؟

قولكم: إنه صفة للحادث: ممنوع. وإلا كان موجد الحادث حادثا؛ وهو محال.

ثم وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه: لكن غايته الدلالة على أن العبد غير مختار في فعله، وليس فيه ما يدل على امتناع كونه فاعلا مطلقا.

ثم ما ذكرتموه لازم عليكم من وجهين:

الأول: أنه لازم عليكم في إثبات الكسب؛ حيث أثبتم كون الفعل مكتسبا للعبد، غير مجبور عليه.

وبيان ذلك: هو أن ما أثبتموه من الكسب: وهو الفعل المقدور بالقدرة الحادثة: إما أن يكون بحيث يصح للعبد معه الفعل، بدل الترك، وبالعكس: أو لا.

فإن صح: فلابد له من مرجح؛ وذلك المرجح: إما من فعل العبد، أو من فعل الله، أو لا من فعل أحد، وهلم جرا إلى آخر القسمة، ولابد من الجبر، أو التسلسل الممتنع، أو حدوث الجائز، من غير مرجح.

الثاني: أنه لازم عليكم في كون الفعل حاصلا بخلق الله؛ إذ التقسيم وارد عليه حسب وروده على كون العبد خالقا لفعله؛ فما هو الجواب في صور الإلزام؛ فهو بعينه الجواب في محل النزاع.

فإن قيل: الفرق بين الباري- تعالى- والعبد، أن صدور الفعل عن

القادر موقوف على الإرادة. والإرادة في الشاهد محدثة؛ فافتقرت إلى محدث. فإن كان ذلك المحدث هو العبد: لزم التسلسل؛ فوجب انتهاء جميع الإرادات إلى إرادة ضرورية يخلقها الله- تعالى- في القلب ابتداء، ويلزم منه الجبر بخلاف إرادة الله- تعالى- إذ هي قديمة مستغنية عن إرادة أخرى؛ فلا تسلسل.

قلنا: وإن كانت إرادة الباري- تعالى- قديمة: فإما أن يصح معها الفعل بدلا عن الترك، أو الترك بدلا عن الفعل، أو لا:

فإن كان الأول: فلابد لأحد الطرفين من مرجح، والكلام في ذلك المرجح كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

وإن كان الثاني؛ فقد لزم الجبر، ولا خلاص عنه.

المسلك السابع:

أن ضلال الكافر، وجهله عند الخصوم؛ مخلوق للكافر، وموجود بإيجاده اختيارا ولو كان كذلك؛ لكان قاصدا له؛ إذ القصد من لوازم الفعل اختيارا؛ واللازم ممتنع فإن عاقلا لا يقصد لنفسه الضلال، والجهل؛ فلا يكون فاعلا له اختيارا وهو فاسد أيضا؛ إذ لقائل أن يقول:

ما يفعله الكافر من الضلال، والجهل لابد وأن يكون قاصدا له.

وقولكم: العاقل لا يقصد لنفسه الضلال، والجهل.

قلنا: متى إذا علم كونه ضلالا، وجهلا أو إذا ظن كونه هديا، وعلما؟

الأول: مسلم. والثاني: ممنوع.

وعلى هذا: فلا يبعد أن يكون قاصدا لإيجاده مع هذا الظن.

فإن قيل: فإذا كان قصده.

لإيجاد الكفر متوقفا على الظن بكونه هديا وحقا؛ فهذا الظن أيضا جهل.

فإن كان القول فيه: كالقول في الأول؛ لزم أن يكون كل جهل مسبوقا بجهل آخر إلى غير النهاية؛ وهو محال.

وإن وقع الانتهاء إلى جهل: غير مسبوق بجهل آخر؛ فذلك الجهل لا يكون مقصودا له؛ فلا يكون من فعله؛ بل من الله- تعالى- وباقي الجهالات مرتبة عليه؛ فكان الكل مستندا إلى خلق الله- تعالى- وتكوينه.

قلنا: بل لابد من الانتهاء إلى جهل لا يكون مقصودا، ولا هو من فعله، ولا يمتنع أن تكون بعض الجهالات مقدورة للعبد، والبعض غير مقدورة له؛ بل كما في العلوم. وذلك الجهل الأول: الذي ليس بمقدور للعبد، وإن كان شرطا في قصد باقي الجهالات؛ فلا يلزم أن تكون باقي الجهالات مخلوقة لله- تعالى-؛ بل جاز أن تكون مخلوقة للعبد. وإن توقفت على شرط مخلوق لله- تعالى- كما في الحياة؛ فإنها شرط كون الفعل مقدورا للعبد على اختلاف المذهبين. وإن كانت الحياة غير مقدورة للعبد بالاتفاق.

والمعتمد في المسألة مسلكان:

الأول: لو كان العبد خالقا لأفعال نفسه؛ للزم وجود خالق غير الله، ووجود خالق غير الله، محال؛ لما سبق. ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم.

المسلك الثاني:

لو كان العبد موجدا لفعل نفسه، ومحدثا له؛ لكان عالما به، واللازم ممتنع، فالملزوم ممتنع.

وبيان الملازمة: أنه لو كان موجدا لأفعاله فلا يخلو: إما أن يكون موجدا لها بذاته وطبعه، أو بالقدرة، والاختيار.

لا جائز أن يقال بالأول؛ إذ هو خلاف الإجماع منا، ومن الخصوم.

كيف: وإنا قد بينا امتناع الإيجاد بالطبع في الرد على الطبايعيين.

وإن كان الثاني: فالموجد بالقدرة، والاختيار؛ لابد وأن يكون قاصدا لما يوجده ومخصصا له بالقصد دون غيره، وإلا لما كان وجود ذلك المخصص بالوجود دون غيره أولى من العكس، وإذا كان لابد من القصد؛ فلابد وأن

يكون القاصد للشيء عالما به؛ فإن قصد العاقل لما لا علم له به محال؛ وهو معلوم بالضرورة.

وإذا ثبتت الملازمة. فبيان انتفاء اللازم: هو أنا نعلم علما ضروريا من أنفسنا عدم العلم بوجود أكثر حركاتنا، وسكناتنا في حالة المشي، والقيام، والقعود. لو أردنا قصد كل جزء من أجزاء حركاتنا في حالة إسراعنا بالمشي، والحركة، والإحاطة به؛ لم نجد إليه سبيلا؛ بل ويعلم ذلك من حال أكمل العقلاء. فما ظنك بالحيوانات العجماوات: البرية، والبحرية، والهوائية في مشيها، وسباحتها، وطيرانها حتى الذر، والبعوض؛ بل وكذا حال النائم في منامه؛ بل أبلغ من حيث أن النوم ضد للعلم باتفاق العقلاء، وقد قالوا: إنه فاعل لما يصدر عنه من الأفعال القليلة دون الكثيرة.

وإذا ثبت انتفاء اللازم؛ لزم انتفاء الملزوم.

فإن قيل: سلمنا أنه لابد وأن يكون الموجد بالقدرة، والاختيار قاصدا لما يوجده وعالما به؛ ولكن على وجه كلي، أو علي وجه جزئي.

الأول: مسلم، والثاني: ممنوع؛ فلم قلتم: إنه غير عالم وقاصد، لما يوجده على وجه كلي.

وإن كان جاهلا بخصوص الواقع المخصص من الجزئيات كما ذكرتموه، وقررتموه من أحوال العقلاء.

وبيان امتناع اشتراط القصد للجزئي الحادث في الأحداث: هو أن القصد للشيء نسبة بينه، وبين القاصد له؛ فيكون صفة له من حيث هو نسبة بينه، وبين القاصد والصفة تابعة للموصوف في الوجود؛ فيكون القصد تابعا لذلك الجزئي في الوجود. فلو كان حدوث ذلك الجزئي مشروطا بالقصد إليه؛ لكان تابعا للقصد إليه في الوجود؛ وهو دور ممتنع.

ثم وإن سلمنا: دلالة ما ذكرتموه على امتناع كون العبد خالقا لفعله؛

لكنه قدح في البديهيات، وإبطال للضروريات كما قاله أبو الحسين البصري الملقب بجعل.

وبيان ذلك: هو أن كل عاقل يعلم من نفسه أنه فاعل لما يصدر عنه: من الحركات، والسكنات الواقعة على وفق قصده، وداعيته: كقيامه، وقعوده، ومشيه، وغير ذلك من أفعاله. بخلاف حركة الارتعاش، والمجرور المسحوب على وجهه: على وجه لا يتمارى فيه عاقل ولا يشككه مشكك، والقدح في الضروريات لا يكون مقبولا.

سلمنا أن العلم بكون العبد فاعلا، وموجدا لفعله غير ضروري؛ لكن ما ذكرتموه معارض بما يدل على كونه موجدا، وفاعلا.

وبيانه من حيث المعقول، والمنقول:

أما المعقول: فمن عشرين وجها:

الأول: أنه قد قام الدليل على وجود القدرة الحادثة بما سبق.

وعند ذلك: فلو لم تكن القدرة الحادثة مؤثرة في الفعل المقدور، ولا في صفة من صفاته؛ لم يبق بين المقدور؛ وغير المقدور معنى؛ وفيه إبطال دليل وجود القدرة الحادثة.

الثاني: أنه قد ثبت كون فعل العبد مقدورا للعبد. فلو لم يكن مخلوقا له؛ لكان مخلوقا لغيره؛ لضرورة حدوثه، ويلزم من كونه مخلوقا للغير أن يكون مقدورا لذلك الغير.

وعند ذلك: فإما أن يبقى مقدورا للعبد، أو لا يبقى مقدورا له.

فإن كان الأول: لزم وجود مقدور بين قادرين؛ وهو محال كما سبق.

وإن كان الثاني: فيلزم منه إبطال دليل القدرة الحادثة؛ وهو ممتنع.

الثالث: هو أن الفعل المقدور واقع على حسب القصد، والداعية؛ بخلاف ما ليس بمقدور. فلو كان الفعل المقدور واقعا بغير القدرة الحادثة؛ لما

وقع على حسب القصد، والداعية؛ بخلاف ما ليس بمقدور. فلو كان الفعل المقدور واقعا بغير القدرة الحادثة؛ لما وقع على حسب القصد، والداعية لغير المقدور.

الرابع: هو أن الأفعال الاختيارية مختلفة باختلاف القدر. حتى أن الأيد القوى؛ يقدر على حمل أضعاف ما يقدر عليه الضعيف، ولو استويا في عدم تأثير القدرة في المقدور؛ لما وقع التفاوت أصلا.

وحيث وقع التفاوت؛ دل على تأثير القدرة الحادثة في مقدوراتها.

الخامس: هو أنه لو كان تعلق القدرة الحادثة بمقدورها من غير تأثير لها فيه؛ لما امتنع تعلقها بالألوان، والطعوم، والجواهر، والمستحيلات: كما في العلم. وحيث لم تتعلق بهذه الأمور؛ لم يكن إلا لكونها مؤثرة.

السادس: هو أنه لو لم تكن قدرة العبد مؤثرة في مقدوره؛ لكان مقدوره حاصلا فيه بفعل الله- تعالى- ضرورة: كما في حركة الارتعاش، ويلزم من ذلك أن يكون العبد مضطرا إلى الفعل، وهو مقدور له؛ وذلك محال.

السابع: أنه لو لم تكن القدرة الحادثة مؤثرة في مقدورها؛ بل المؤثر فيه هو الله- تعالى-؛ لأمكن وجود مقدورات من العبد في غاية الحكمة والإتقان: كالصنائع البديعة، والأبنية المشيدة الرفيعة. وهو لا يشعر بها، ولا يحيط بها مع كونها مقدورة له؛ لضرورة وقوعها بفعل الله- تعالى- وذلك محال.

الثامن: هو أن مقدور العبد ينقسم: إلى طاعة، ومعصية، وخير وشر، وذل، وخشوع. وفعل الله- تعالى- لا يوصف بشيء من ذلك؛ فلو كان مقدورا للعبد غير مخلوق له؛ بل لله- تعالى-؛ لاتصف بهذه الصفات؛ وهو محال.

التاسع: أنه من فعل الظلم: فإنه يسمى ظالما، والشر: شريرا، والفسق: فاسقا والخير: خيرا، والمعصية: عاصيا، والخشوع: خاشعا، إلى غير ذلك.

ولا يخفى أن مقدورات العبد: منقسمة إلى هذه الأقسام. فلو لم تكن

من فعله؛ بل من فعل الله- تعالى-؛ لسمي بما ذكرناه؛ وهو محال.

العاشر: أنه لو لم يكن مقدور العبد حاصلا بقدرته؛ بل بإيجاد الله- تعالى-؛ لكان كفره بإيجاد الله- تعالى؛ وهو ممتنع لوجهين:

الأول: أنه لو كان كذلك؛ لكان الرب- تعالى- أضر على العبيد من إبليس اللعين، من حيث أن إبليس داع إلى الكفر، والرب- تعالى- موجد له؛ ولك غير لائق بالموصوف باللطيف، وأرحم الراحمين، على ما قال- تعالى- ﴿ ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ ﴾ [الشورى: ١٩] وقال- تعالى- ﴿ وَهُوَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴾ [يوسف: ٦٤].

الثاني: أنه يلزم منه أن لا يكون لله- تعالى- على الكافر نعمة على ما تقرر قبل؛ وهو محال لما سبق.

الحادي عشر: هو أن العقلاء: يستحسنون شكر المحسن، وذم المسيء ولا يستحسنون شكره، ولا ذمه على سواده، وبياضه، وطوله، وقصره، وحركته حال ارتعاشه. ولو لم يكن ما شكر، وذم عليه: من فعله، وإيجاده؛ لما حسن الشكر، والذم: كما في الصور المستشهد بها؛ ضرورة التساوي في عدم تأثير القدرة الحادثة.

الثاني عشر: هو أن العقلاء: يستحسنون الأمر، والنهي للقادر على الفعل، وطلبه منه، وزجره عنه، والوعد والوعيد عليه. ولا يستحسنون ذلك فيما ليس بمقدور: كحركة الارتعاش، ووجود الجواهر، والألوان، والطعوم، ولو تساويا في عدم تأثير القدرة الحادثة في الكل؛ لما حسن هذا الفرق.

الثالث عشر: أن القول بكون العبد غير خالق لفعله يسد باب إثبات الصانع؛ وذلك من حيث أن الطريق إلى إثبات الصانع إنما هو حدوث العالم، وافتقاره إلى محدث بالقياس على أفعالنا الحادثة، فإذا كان حكم الأصل في الأصل غير ثابت؛ ففي الفرع أولى.

الرابع عشر: أن الإجماع من الأمة منعقد على أن العبد مأمور، ومنهي؛ فلو كان ما أمر به، ونهى عنه: ليس من فعله؛ لكان ذلك تكليفا بفعل الغير؛ وهو تكليف بما لا يطاق. ولو أمكن ذلك؛ لأمكن التكليف بخلق الجواهر، والألوان، والطعوم؛ بل بالمستحيلات؛ وذلك محال. كما سبق تقريره في مسألة تكليف ما لا يطاق.

الخامس عشر: أن مقدورات العبد منقسمة: إلى حسنة، وقبيحة؛ فلو لم تكن مقدوراته من فعله. وإيجاده؛ لكانت من فعل الله- تعالى- ويلزم من ذلك أن يكون الله فاعلا للقبيح؛ وهو محال من ثلاثة أوجه:

الأول: أن من يفعل القبيح إذا كان مختارا له؛ فلا يتصور فعله له إلا بتقدير جهله بقبحه، أو احتياجه إليه، ويلزم من ذلك أن يكون الرب- تعالى- جاهلا، أو محتاجا؛ وهو محال.

الثاني: أنه لو جاز عليه فعل القبيح؛ لجاز أن يبعث نبيا كاذبا: داعيا إلى الكفر، والضلال، والبدع، والفسق، وأفعال الشر؛ وذلك كله محال.

الثالث: أنه إذا جاز عليه فعل القبائح؛ فلا يمتنع عليه الكذب في وعده، ووعيده، وكل ما يخبر به.

ويلزم من ذلك: إبطال الشرائع، وتجويز أن يكون ما أخبرنا به من أن دين الإسلام حق، وما عداه باطل بالضد؛ كل ذلك محال لا يرتضيه عاقل لنفسه؛ فضلا عن خالقه.

السادس عشر: لو كانت مقدورات العبد من أفعال الله؛ لكانت حسنة بكل حال؛ وليس كذلك.

السابع عشر: أنه لو لم يكن العبد موجدا لفعله؛ لما كان الثواب، والعقاب على فعل العبد مجازاة له على فعله، وهو خلاف قوله- تعالى- ﴿ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ [السجدة: ١٧]. وقوله- تعالى- ﴿ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ

أَيْدِيكُمْ ﴾ [آل عمران: ١٨٢]. وقوله- تعالى- ﴿ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴾ [التوبة: ٨٢] وقوله- تعالى- ﴿ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَسَـٰٓـُٔواْ بِمَا عَمِلُواْ وَيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُواْ بِٱلْحُسْنَى ﴾ [النجم: ٣١].

إلى غير ذلك من الآيات، والدلالات السمعيات؛ وذلك محال.

الثامن عشر: أنه يلزم من كون العبد غير موجد لفعله: أن يكون الثواب والعقاب من الله- تعالى- لا بطريق المجازاة على الفعل. ولو كان كذلك لجاز عقاب الأنبياء، وثواب الكفرة الأغبياء، وعقاب الطائع، وثواب العاصي، و لم يبق لأحد وثوق بعمله.

ولا يخفى ما في ذلك من تشويش الدين، والخبط في الشريعة، وتعطيل معنى الرسالة.

التاسع عشر: أنه لو كان الباري- تعالى- هو الفاعل لمقدورات العبد، وهو آمر بها، وناه عنها؛ لكان آمرا للعبد بفعل نفسه، ناهيا له عنه، ولا يخفى أن أمر الآمر لغيره بفعل الأمر، ونهيه عن فعله، مما يعد جهلا، وحمقا؛ والرب متره عن ذلك كله.

العشرون: أنه لو كان الكفر، والإيمان من فعل الله- تعالى-؛ لكان من قضائه، وعند ذلك: إما أن يكون قضاؤه حقا، أو باطلا.

فإن كان باطلا: فالإيمان باطل.

وإن كان حقا: فالكفر حق؛ وهو محال.

وأيضا: فإنه: إما أن يرضى بقضائه وقدره، أو لا يرضى به.

فإن كان الأول: لزم الرضى بالكفر.

وإن كان الثاني: لزم أن لا يرضى بالإيمان؛ وهو محال مخالف لإجماع الأمة.

وأما من جهة المنقول:

فمن جهة الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة.

أما الكتاب:

فقوله- تعالى- ﴿ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ﴾ [طه: ٨٢] وقوله- تعالى- ﴿ مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ﴾ [فصلت: ٤٦]. وقوله- تعالى- ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [هود: ٧] قوله- تعالى- ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [الجاثية: ٢١] وقوله- تعالى- ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴾ [المائدة: ٩] وقوله- تعالى- ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ﴾ [المؤمنون: ٤] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على نسبة العمل إلى العبد.

وأما السنة:

فقوله- عليه السلام-: «**الأعمال بالنيات**»[(١)].

وقوله: «**لا عمل إلا بنية**»[(٢)] وقوله: «**نية المؤمن خير من عمله**»[(٣)].

---

(١) حديث صحيح: رواه البخاري (١/ ٣) ابن حبان (٢/ ١١٣)، والبيهقي في الكبرى (١/ ٤١، ٢١٥) وفي الصغرى (١/ ٢٠، ٩٤، ٢٣٦)، وأبو داود (٢/ ٢٦٢).

وابن ماجه (٢/ ١٤١٣)، أبو الفتوح الطائي في الأربعين (١) بتحقيقنا- العلمية، بيروت- وانظر: تخريجنا له.

(٢) ورواه بهذا اللفظ مسلم (٣/ ١٥١)، والبخاري (١/ ٢٩، ٣٠)، (٢/ ٨٩٤)، (٣/ ١٤١٦)، وابن الجارود في المنتقى (١/ ٢٧)، وابن خزيمة (١/ ٧٤، ١١٥، ٢٣٢) وابن حبان (٢/ ١١٥) وغيرهم.

(٣) صحيح بشواهده:

رواه البيهقي في شعب الإيمان (٥/ ٣٤٣)، وفي الصغرى (١/ ٢٠)، الربيع في المسند (١/ ٢٣)، وابن أبي عاصم في الزهد (١/ ٣٢٢). والطبراني في الكبير(٦/ ١٨٥)، والحكيم في النوادر (٤/ ٨٣). والديلمي في الفردوس (٤/ ٢٨٥)، والقضاعي في الشهاب (١/ ١١٩).

وقوله: «اعملوا وقاربوا وسددوا فكل ميسر لما خلق له» [1]

وأما الإجماع:

فهو أن الأمة مجمعة على إطلاق القول: بإضافة العمل إلى العبد، وأنه فاعل. وأنه فعل كذا، وما فعل كذا. وكذا فعله.

والفعل: عبارة عن الحادث ممن كان قادرا عليه.

والفاعل: هو القادر على إيجاد الفعل.

وإن سلمنا أن القدرة الحادثة غير مؤثرة في نفس الفعل: ولكن ما المانع من كونها مؤثرة في إثبات صفة للفعل؟ كما هو مذهب القاضي أبي بكر والأستاذ أبي إسحاق؛ وهو أولى؛ لما فيه من الجمع بين الأدلة الدالة على كون الرب خالقا لفعل العبد، والأدلة الدالة على كون العبد فاعلا، ومؤثرا.

ولا يخفى: أن الجمع بين الأدلة أولى من العمل بالبعض ، وتعطيل البعض.

والجواب:

قولهم: الموجد بالاختيار لابد وأن يكون قاصدا لما يوجده، وعالما به على وجه كلي، أو جزئي.

قلنا: القصد يجب أن يكون إلى الشيء الذي يتعلق به الحدوث والوجود، وليس ذلك غير الجزئي، لا الكلي.

وإذا كان القصد لا يكون للجزئي؛ فالمقصود يجب أن يكون معلوما؛ لضرورة تعالى القصد بإيجاده. فلو كان المقصود المعلوم هو الكلي دون الجزئي: لكان المعلوم المقصود غير الحادث، والحادث غير مقصود ولا معلوم؛ وهو محال.

---

(١) صحيح: رواه البخاري (١/ ٢٣)، (٥/ ٢١٤٧، ٢٣٧٣)، ومسلم (٤/ ٢١٧١). وابن خزيمة (٣/ ٢٢)، وابن حبان (١/ ٣١٩) والترمذي (٤/ ٤٤٩)، الدارمي (١/ ١٧٥)، والنسائي (٨/ ١٢٢).

قولهم: لو اشترط قصد الجزئي: من حيث هو جزئي؛ لزم الدور كما قرروه. إنما يلزم: أن لو كان القصد نسبة، وإضافة؛ وليس كذلك؛ بل المراد بالقصد: الإرادة. والإرادة كما سبق- عبارة عن صفة وجودية صالحة أن يتأتى بها تخصيص المقدور بحالة دون حالة. والذي يتخيل أنه نسبة وإضافة: إنما هو تعلقها بالمقدور. والدور أيضا غير لازم من تعلقها بالمقدور الجزئي ؛ لأن معنى تعلق الإرادة بالمقدور: حصول تخصيصه مستندا إليها: بمعنى أنه: لولا الإرادة لما كان ذلك التخصيص.

ولا يخفى: أن تفسير التعلق بهذا المعنى مما لا يلزم منه الدور أصلا.

قولهم: ما ذكرتموه تشكيك في الضروريات؛ ممنوع.

قولهم: كل عاقل بعلم من نفسه أنه موجد لما يفعله ضرورة.

قلنا: كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود فعله: مقارنا لقدرته، أو أن قدرته مؤثرة في فعله. الأول: مسلم، ولا منافاة بينه، وبين ما ذكرناه. والثاني؛ ممنوع.

ولهذا: خالف فيه خلق كثير- تقوم الحجة بقولهم- من العقلاء: كالأشاعرة، والقدرية؛ الضروري ليس كذلك.

قولهم: لو لم تكن القدرة الحادثة مؤثرة: لما فرق بين المقدور، وما ليس بمقدور.

قلنا: لا نسلم أنه يلزم من عدم تأثير القدرة الحادثة في مقدورها؛ امتناع الفرق بين المقدور، وما ليس بمقدور، كما لا يلزم من امتناع تأثير العلم في المعلوم؛ امتناع الفرق بين المعلوم، وما ليس بمعلوم. اللهم إلا أن يبينوا: امتناع تعلق القدرة الحادثة بالمقدور؛ ولا سبيل إليه.

ولا يلزم: من امتناع التأثير؛ امتناع التعلق: بدليل العلم، والإدراك.

ثم كيف السبيل: إلى إنكار المعتزلة انقسام القدرة: إلى مؤثرة، وغير

مؤثرة. ومن أصلهم: أن الإرادة مما تقع بها الصفات التابعة للحدوث كصرف صيغة «افعل» إلى الإيجاب، والاستحباب. وصرف الفعل إلى التعظيم، والإهانة؛ ومع ذلك فحدوث الفعل غير واقع تبعا مع كونه مرادا بها.

وكذلك حكموا: بأن صفة الاتفاق، والإحكام في الفعل المحكم المتقن واقعة بالعلم؛ وهو غير مؤثر في ذات الله- تعالى- والجواهر وكثير من الأعراض. وإن كان متعلقا بها؛ وهي معلومة به؛ ولو سئلوا عن الفرق لم يجدوا إليه سبيلا.

قولهم: يلزم مما ذكرتموه: وجود مقدور بين قادرين.

قادرين خالقين أو قادرين مخترع ومكتسب: الأول ممنوع، والثاني مسلم ولكن لا نسلم امتناع ذلك على ما سبق تقريره.

قلنا: الفعل المقدور واقع على حسب القصد، والداعية.

قلنا: لا معنى للقصد: غير الإرادة والداعي: لا معنى له غير علم الفاعل، أو اعتقاده، أو ظنه بما يتوقعه من نفع فعله، أو دفع ضرر به.

وعند ذلك: فلا نسلم أن الفعل المقدور واقع على حسب القصد والداعية؛ فإن الفعل القليل: مقدور للنائم بالإجماع منا، ومنهم. وهو غير واقع على حسب القصد، والداعية إليه؛ إذ النوم: مضاد للعلوم، والإدراكات بالإجماع منا، ومنهم.

وكذلك الحركة الواقعة لا على خط مستقيم: مقدورة لمن قصدها على خط مستقيم؛ وهي غير واقعة على حسب قصده، وداعيته؛ بل أبلغ من ذلك ما نراه من حركات الحيوانات العجماوات: في طيرانها، وسباحتها، و حركة أجفانها: انفتاحا، وانطباقا؛ فإنها مقدورة لهم بالإجماع مع علمنا أن كل حركة منها- على الخصوص- غير واقعة على حسب القصد والداعية.

وعلى أصلهم: المتولدات من حركات المختارين مقدورة لهم؛ وبعضها

غير واقعة على حسب القصد، والداعية.

وأيضا: فإنهم أثبتوا للعبد أفعالا لا بقاء لها: كالحركات، وما لا بقاء من الأعراض؛ فإنهم أوجبوا: اختصاصه بوقت لا يتصور تقدمه عليه ولا تأخره عنه فوقوعه فيه لا يكون على حسب القصد والداعية، لأن القصد والداعية متوقف على التمييز بين الفعل والترك.

سلمنا وقوع المقدور على حسب القصد والداعية: ولكن لا نسلم أن ما ليس بمقدور، ليس كذلك؛ وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: أن من طلب منه فعل فأتى به؛ فقد وقع على حسب قصد الطالب، وداعيته. وليس ذلك الفعل مقدورا له؛ فإن فعل زيد لا يكون مقدورا لعمرو بالاتفاق.

الثاني: أن الاتفاق منا، ومنهم واقع على أن الشبع، والري واقعان عقيب الأكل، والشرب. بفعل الله- تعالى- على وفق القصد والداعية في الأكثر؛ وليس ذلك من فعل العبد.

الثالث: أنا قد اتفقنا: على إمكان خلق إرادة ضرورية، وداع ضروري لفعل مخلوق في العبد بالضرورة على وفق قصده وداعيته؛ ولا يكون فعلا للعبد.

سلمنا أن المقدور واقع على حسب القصد، والداعية، وأن ما ليس بمقدور ليس كذلك: ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك أن يكون المقدور مفعولا لمن له القصد، والداعية.

قولهم: لو لم يكن كذلك؛ لما وقع المقدور على حسب القصد والداعية، لغير المقدور. إنما يلزم ذلك: أن لو كان عدم وقوع الفعل على حسب القصد والداعية، فيما ليس بمقدور؛ لعدم تأثير القدرة الحادثة فيه؛ وهو غير مسلم.

وما المانع أن يكون ذلك لكونه غير مقدور؟ لا لعدم تأثير القدرة فيه؟ أو لمعنى آخر لا سبيل إلى نفيه بطريق قطعي.

كيف: وإنه إذا لم يستبعد امتناع وقوع الفعل بالقصد والداعية، مع وقوعه على حسبهما، فكيف يستبعد وقوعه لا بالقدرة الحادثة؟

قولهم: الأفعال الاختيارية مختلفة باختلاف القدر على ما ذكروه.

قلنا: التفاوت: إنما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر؛ وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة.

قولهم: لو لم تؤثر القدرة الحادثة في مقدورها؛ لما امتنع تعلقها بالجواهر، والألوان، والطعوم، والمستحيلات: كما في العلم.

قلنا: هذا إنما يلزم أن لو بينوا أن علة تعلق العلم بالجواهر، وباقي ما ذكر، عدم تأثيره؛ وهو غير مسلم، ولا مبرهن عليه؛ فيكون ما ذكروه تمثيلا من غير علة جامعة؛ وهو غير صحيح.

فإن قيل: فإذا قيل: تتعلق القدرة بالمقدور من غير تأثير؛ فليس تعلقها ببعض المقدورات دون البعض؛ أولى من العكس.

قلنا: ليس كذلك؛ فإنه لا مانع أن تكون لذاتها مقتضية للتعلق بما تعلقت به لخصوص تعينه، أو أن يكون تعين ما لم تتعلق به مانعا من تعلقها به.

ثم هو لازم: على القائل بتأثير القدرة الحادثة في مقدور دون مقدور، وكل ما يقال في الجواب في تخصيص التأثير؛ فهو جواب في تخصيص التعلق من غير تأثير.

قولهم: لو كان مقدور العبد مخلوقا للرب- تعالى- فيه؛ لكان العبد مضطرا إليه؛ وقد سبق جوابه في الفصول المتقدمة.

قولهم: لو كان المؤثر في مقدورات العبد القدرة القديمة؛ لجاز أن يوجد منه فعل في غاية الحكمة، والإتقان؛ وهو لا يشعر به؛ عنه جوابان:

الأول: أنا نقول بجوازه، وإن كان على خلاف العادة الغالبة

الثاني: وإن كان ذلك ممتنعا: فما المانع أن يكون ذلك لتلازم القدرة

الحادثة والعلم، وإن كان المؤثر في المقدور القدرة القديمة؛ وذلك كتلازم: الألم، والعلم به. وإن كان المؤثر في الألم هو القدرة القديمة.

قولهم: من فعل ظلما: يسمى ظالما؛ سبق الجواب عنه فيما تقدم.

قولهم: لو كان الرب هو الخالق للكفر؛ لكان أضر على العبيد من إبليس على ما قرروه.

قلنا: هذا هو اللازم على الخصم من وجهين:

الأول: أنه إن كان الموجد للكفر؛ أضر من الداعي إليه؛ فالممكن منه بخلق القدرة عليه، والداعي إليه وآلات التوصل إلى الكفر مع علمه بوقوعه ممن مكنه أيضا؛ أضر من الداعي إليه.

ولهذا: فإن في الشاهد لو خلق الله- تعالى- العلم الضروري لشخص، أو بإعلام نبي مرسل له بطريق الوحي: أنه لو مكن عبدا من العدد، والأموال؛ لقطع الطريق، وأخاف السبيل، وارتكب الفواحش؛ فإنه يكون أضر على العبد من الداعي إليه. إذا لم يكن موجدا، ولا ممكنا لتلك المعاصي والرب- تعالى- قد مكن عبده من الكفر على أصلكم بما حققناه؛ فليكن أضر عليه من إبليس الداعي إليه.

وما هو جواب لكم: عن هذا الإلزام؛ فهو جواب لنا: ههنا.

الثاني: أنه يلزم على سياق ما ذكروه: أن العبد؛ لكونه فاعلا للإيمان- على أصلهم- أحق بالثناء من الله- تعالى- لكونه ممكنا منه غير فاعل له؛ وهو محال.

فلئن قالوا: إنما كان الرب أحق بالثناء من العبد؛ لأنه لولا تمكنيه من الكفر لما أوجد العبد الإيمان.

قلنا: فليكن الرب أحق بالذم على تمكينه من الكفر؛ لأنه لولاه لما أوجد العبد الكفر.

فلئن قالوا: الرب- تعالى- محسن بتمكينه العبد من الكفر؛ ليعظم ثوابه بإيمانه عن الكفر، وامتناعه منه.

قلنا: الثواب عندكم: إنما يكون على الفعل، ولا فعل عدم؛ وليس بفعل. والمتحقق ههنا: إنما هو التمكين من الفعل، وعدم الفعل. والتمكين من فعل الله؛ فلا يستحق عليه العبد ثوابا. ولا فعل غير مثاب عليه، فلو أثيب؛ لأثيب على ما ليس من فعله؛ وهو محال على أصلكم.

هذا كله: إذا علم الله- تعالى- أن العبد لا يفعل ما مكنه منه.

وأما إذا علم أنه لا يمتنع مما مكنه منه، وأنه يفعله؛ فلا يعد محسنا.

كيف: وإن جميع ما ذكروه فمبني على إلحاق الغائب بالشاهد؛ وهو ممتنع كما سبق.

فلو صح: لصح تقبيح فعل الله- تعالى- تمكينه للخلق من الفواحش وارتكابهم لها؛ مع اطلاعه عليهم، وعلمه أنهم لا يترجرون؛ كما يقبح ذلك في الشاهد من السيد إذا ترك عبيده، وإماءه يرتكبون الفواحش؛ وهو مطلع عليهم، وقادر على منعهم؛ وهو محال.

قولهم: يلزم من ذلك أن لا يكون لله- تعالى- على الكافر نعمة.

قلنا: قد بينا- فيما سبق- أن مذهب أصحابنا: أنه لا نعمة لله- تعالى- على الكافر من النعم الدينية، وإن اختلفوا في النعم الدنياوية، وبينا ما في ذلك في موضعه.

قولهم: العقلاء يستحسنون شكر المحسن، وذم المسيء، ولا يستحسنون الشكر والذم على سواده، وبياضه؛ مسلم.

قولهم: ولو لم يكن ذلك من فعله، وتأثيره؛ لما حسن ذلك؛ كما في السواد، والبياض.

قلنا: هذا إنما يلزم أن لو بينتم أن امتناع الشكر، والذم على سواده

وبياضه؛ لعدم تأثيره فيه؛ ولا سبيل إليه بأمر يقيني.

كيف وإن حاصل ما ذكروه: يرجع إلى الاحتجاج على قضية عقلية؛ بأمر عرفي؛ وهو فاسد.

قولهم: العقلاء يستحسنون الأمر والنهي، للقادر؛ مسلم.

قولهم: ولو لم يكن موجدا لما أمر به؛ لما حسن ذلك.

قلنا: القول بامتناع الأمر، والنهي بما ليس من فعل المأمور: إما أن يكون معلوما، أو غير معلوم.

فإن لم يكن معلوما: امتنع الجزم به.

وإن كان معلوما: فإما بالضرورة، أو بالدليل. لا سبيل إلى الأول: إذ ليس دعوى الضرورة في محل الخلاف أولى من دعوى الضرورة في الضد.

كيف: وإنه لم يقل بذلك قائل ممن يؤبه به من المعتزلة غير الملقب بجعل.

وإن كان بدليل: فلابد من إظهاره ضرورة إصرار الخصم على المنع.

وعند ذلك: فإن احتجوا بالعرف؛ فقد سبق ما فيه.

وإن عادوا إلى شبهة أخرى غير هذه الشبهة من الشبه المذكورة، عاد الكلام فيها.

كيف: وأن ما ذكره المعتزلة من استبعاد الأمر والنهي، بما ليس مفعولا للمأمور، والمنهي ينعكس عليهم من وجهين.

الأول: أنهم زعموا أن القدرة الحادثة غير مؤثرة في المقدور في حال حدوثها؛ بل في الحالة الثانية من وقت حدوثها. وقد بينا فيما تقدم أنه يلزم من ذلك: امتناع تعلق القدرة بالمقدور. ومع ذلك؛ فهو مأمور، ومنهي.

الثاني: هو أن الذوات ثابتة عندهم في العدم. والوجود حال زائدة عليها، والقدرة غير متعلقة بالذوات عندهم، والوجود حال، والأحوال غير مقدورة عندهم. والأمر بالفعل لا يخرج عن أن يكون بالذات، أو الوجود، أو

بهما؛ والكل تكليف بما ليس بمقدور.

وقد عكس القاضي عليهم هذه الشبهة من وجهين آخرين:

الأول: أنه قال: ليس الغرض عندكم من الفعل المأمور به حدوثه، ووجوده. وإلا لعم الأمر جميع الأفعال؛ ضرورة اتحاد معنى الوجود عندكم في جميع الأفعال؛ بل المقصود: إنما هو حسنه. والحسن على أصول المعتزلة غير واقع بالقدرة؛ بل هو من توابع الحدوث عندهم. وإذا لم يبعد كون المقصود بالأمر غير مفعول بالقدرة؛ فلأن لا يبعد كون الفعل مع أنه ليس بمقصود من الأمر غير مفعول بالقدرة كان أولى.

وهو ضعيف؛ إذ لهم أن يقولوا:

المأمور إنما هو حدوث الفعل الذي من توابعه الحسن؛ وهو المقصود.

فإن قيل: إذا كان الحدوث والحسن، من الصفات الزائدة على نفس الفعل، ولا انفكاك لإحداهما عن الأخرى. فإذا خرج الحسن عن كونه مقدورا- مع كونه المقصود الأصلي- فلأن يخرج الحدوث عن كونه مقدورا؛ كان أولى.

قلنا: عنه جوابان:

الأول: لا نسلم أن المقصود: هو الحسن؛ بل الحدوث: الذي من توابعه الحسن.

الثاني: وإن كان المقصود: هو الحسن؛ فالقول بأنه إذا لم يكن مقدورا؛ فما ليس بمقصود أولى دعوى مجردة عن الدليل؛ فلا تقبل.

وما المانع من أن تكون القدر لذاتها تقتضي التعلق بالحدوث لتعينه دون الحسن أو أن تعين الحسن؛ يكون مانعا من تعلقها به؟

الثاني: أنه قال: الفعل وإن كان حادثا بالقدرة الحادثة عندكم. إلا أنه لا يتم وقوعه دون القدرة، وحدوث القدرة: غير مقدور للعبد.

وإذا جاز توجه الأمر بفعل متعلق بما ليس مقدورا للعبد؛ فلا يمتنع توجهه بما ليس مفعولا للعبد.

وهو أيضا ضعيف: فإنه لا يلزم من جواز توجه الأمر بما هو مقدور، متوقف على ما ليس بمقدور؛ لكونه ممكن الوقوع عادة؛ جواز توجهه إلى ما ليس مقدورا أصلا.

قولهم: يلزم من كون العبد غير خالق لأفعاله: سد باب إثبات الصانع على ما ذكروه: إنما يلزم أن لو انحصر طريق الإثبات فيما ذكروه؛ وهو غير مسلم. ولا سبيل لهم إلى نفي طريق آخر: بغير البحث، والسبر؛ وهو غير يقيني؛ لما سلف.

كيف: وأن حاصل ما ذكروه من الطريق: يرجع إلى قياس الغائب على الشاهد؛ وهو فاسد لما سبق.

ثم وإن سلمنا صحته: لكن بشرط الاشتراك في العلة الدالة على كون العبد مؤثرا وهي مشترك فيها. وذلك أن من أصلهم في الدلالة على كون العبد فاعلا، ومؤثرا في مقدوره: وقوع مقدوره على حسب قصده، وداعيته. ولا سبيل إلى إثبات القصد في حق الله- تعالى- إلا بصدور الفعل عنه، فلو وقفنا العلم بصدور الفعل عنه على كونه واقعا، على حسب قصده؛ لكان دورا ممتنعا.

قولهم: لو لم يكن مقدور العبد من فعله؛ لكان تكليفه به تكليفا بما لا يطاق.

فقد أجاب عنه بعض الأصحاب: مع تقريره لطريقة الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه في امتناع تأثير القدرة في مقدورها بأن التكليف: إنما هو بكسب العباد لا بفعل الله- تعالى- ولا وجه له؛ فإنه لا معنى للكسب: غير الفعل القائم بمحل القدرة والمحل والقدرة في المقدور.

وقيام المقدور بمحل القدرة: ليس من فعل العبد. والتكليف لا يخرج عن أن يكون بأحد هذه الأمور، أو بجملتها، والجملة، والإفراد ليس من فعله؛ فيكون تكليفا بما لا يطاق.

فالطريق المرضي على تقرير قاعدة الشيخ: إنما هو التكليف بفعل الغير، وتجويز تكليف ما لا يطاق على ما تقدم تقريره في التعديل، والتجويز.

قولهم: إن مقدورات العبد منقسمة إلى حسنة، وقبيحة فلو كان من فعل الله- تعالى-؛ لكان الله- تعالى- فاعلا للقبيح.

قلنا: هذا إنما يلزم على فاسد أصولهم في التحسين، والتقبيح الذاتي؛ وقد بينا إبطاله فيما تقدم، وعلى ما قررناه فمعنى كون الفعل القائم بمحل قدرة العبد قبيحا أنه مأمور بذمه، أو أنه منهي عنه. والفعل بالإضافة إلى فعل الله- تعالى- ليس كذلك؛ فلا يكون قبيحا.

وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من المحالات الثلاثة.

على أنا نجيب عما ذكروه من الإلزامات من وجهين:

الأول: إن كل ما ألزموه جائز عندنا عقلا. ماعدا الكذب على الله- تعالى- فإنا بينا استحالته على الله- تعالى- بالدليل العقلي لا من جهة كونه قبيحا لذاته، ومع جواز تلك الأمور: فنقطع بعدم وقوعها كما نقطع بعد انقلاب البحر دما، وغور الجبال الراسية، نظرا إلى العادة، وإن كان ذلك يجوز عقلا.

الثاني: هو أن ما ذكروه لازم عليهم في خلق الدواعي، والصوارف إلى هذا الأفعال؛ فإنه كما يقبح من الله- تعالى- بعثة الرسل بها، والحث عليها وشرعها؛ لكونها قبيحة، وأن ما يفضي إلى القبيح قبيح.

فلا يخفى: أن خلق القدرة عليها، والداعي إليها مما يفضي إليها؛ فيكون قبيحا.

فما هو جواب لهم في خلق الداعية، والقصد إليها: هو جوابنا في شرعها، وإرسال الرسل بها.

وعلى هذا: فقد خرج الجواب عن الشبهة السادسة عشرة إلى بعد هذه الشبهة.

قولهم: لو لم يكن العبد موجدا لفعله؛ لامتنع الثواب والعقاب عليه، بجهة المجازاة. لا نسلم ذلك؛ بل الثواب والعقاب عندنا يستدعي كون الفعل مقدورا لا مخلوقا.

كيف وإن ما ذكروه لازم عليهم: حيث اعتقدوا أن ذات الفعل غير مقدورة، وأن الوجود حال زائدة غير مقدورة كما بينا. والثواب لا يخرج عن أن يكون على الفعل، أو الحدوث، أو بمجموع الأمرين؛ والكل غير مقدور؛ فالإلزام يكون مشترطا.

قولهم: لو لم يكن مقدور العبد من فعله؛ لجاز عقاب الأنبياء وثواب الكفرة.

قلنا: مسلم؛ ولكن جوازا تحيله العادة، أو لا تحيله العادة. الأول: مسلم والثاني: ممنوع.

وعلى هذا: فلا تشكك في انتفاء ما ذكروه، وإن كان جائزا عقلا.

قولهم: لو كان مقدور العبد من فعل الله- تعالى- مع ورود الأمر به؛ لكان الله- تعالى- آمرا بفعل نفسه، وهو محال.

لا نسلم الإحالة في ذلك، ولا يلزم من قبيح ذلك في الشاهد، قبيحه في الغائب؛ لما بيناه من امتناع قياس الغائب على الشاهد.

أما ما ذكروه من شبه القضاء؛ فجوابها يستدعي تحقيق معنى القضاء، وبيان اعتباراته.

فنقول: القضاء قد يطلق بمعنى الإعلام: كما قال- تعالى-:﴿ وَقَضَيْنَآ

﴿إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [الإسراء: ٤] أي أعلمناهم.

وقد يطلق بمعنى الأمر: منه قوله- تعالى- ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] أي أمر ربك.

وقد يطلق بمعنى الاختراع، الخلق: ومنه قوله- تعالى- ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾ [فصلت: ١٢] أي خلقهن.

وقد يطلق: بمعنى انقضاء الأجل- ومنه يقال: فلان قضى نحبه ونزل به القضاء. ومنه قوله- تعالى- ﴿فَمِنۡهُم مَّن قَضَىٰ نَحۡبَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٢٣].

وقد يطلق: بمعنى إلزام الحكم ويراد به توفية الحق: ومنه قوله - تعالى- ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلۡأَجَلَ﴾ [القصص: ٢٩] أي وفاة حقه.

وقد يطلق ويراد به الإرادة: ومنه قوله- تعالى-:﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]: أي إذا أراد.

وعلى هذا: فالإيمان من قضاء الله- تعالى- بكل اعتبار، ولا يكون الكفر من قضاء الله: بمعنى أنه مأمور به. وإنما هو من القضاء: بمعنى خلقه، وإرادته، والحكم به، والإعلام به.

وعلى هذا: فخلق الكفر، وإرادته، والإعلام به، والإلزام به: يكون حقا. وإن كان الكفر في نفسه باطلا.

وعلى هذا: فقولهم: القضاء: إما أن يرضى به، أو لا يرضى به على ما قرروه.

قلنا: إن أريد بالرضى عدم الاعتراض على الله- تعالى- فيما قضى به، وبعدم الرضى الاعتراض؛ فعندنا الرضى بهذا الاعتبار واجب في كل قضاء كان طاعة، أو معصية.

وإن أريد بلزوم الرضى: الركون إلى المقضي به. وبعدم الرضى: النفرة والإباء عن قبوله؛ فما كان من الطاعات المقضية: فالرضى بها بهذا الاعتبار؛ لازم

واجب، وما كان من غيرها؛ فالرضى به بهذا الاعتبار ليس واجبا، ولا لازما.

ولهذا: فإن من اعترته الآلام، والأسقام؛ فله السعي في دفعها، وإزالتها. ولو قيل بامتناع ذلك؛ لكونها من قضاء الله؛ كان خرقا لإجماع الأمة.

وأما ما ذكروه من المنقول، والأدلة السمعية: فظواهر غير قطعية، ثم غايتها إطلاق اسم الفاعل على العبد، وإضافة الفعل إليه، وليس في ذلك ما يدل على كونه موجدا أو محدثا لفعله أو ليس؛ لأن الفاعل من كان قادرا على إيجاد الفعل، أو أن الفعل هو الحادث ممن كان قادرا عليه ممنوع؛ بل الفاعل على الحقيقة عندنا: هو من وقع الفعل مقدورا له، وهو أعم من الموجد. والفعل هو الحادث المقدور.

وعلى هذا: فإطلاق الفاعل على الله- تعالى- وعلى العبد يكون حقيقة.

وإن سلمنا أن الفاعل في الحقيقة هو الموجد المحدث؛ فلا يمتنع إطلاق ذلك على العبد في لسان الشارع، وأهل اللغة تجوزا بمعنى كون الفعل مقدورا له. وإن أطلق ذلك في لسان أهل اللغة على اعتقاد كونه حقيقة بناء على اعتقادهم كون العبد موجدا لفعله فقد أصابوا في الإطلاق بناء على اعتقادهم، وأخطأوا في الاعتقاد: كإصابتهم في إطلاق لفظ الآلهة على الأصنام؛ لاعتقادهم أنها هي الملجأ، والملاذ في دفع الضرر والبلوى. وإن أخطأوا في اعتقادهم ذلك.

ثم ما ذكروه: معارض بما حققناه من النصوص الدالة على كون العبد غير خالق: في مسألة نفي خالق غير الله- تعالى.

وما ذكروه: من إطلاق الأمة معارض بإطلاقات أخرى دالة على نقيضه، وبيانه من خمسه أوجه:

الأول: هو أن الأمة مجمعة على أن الله- تعالى- أولى بالثناء عليه من العبد فلو كان العبد هو الخالق لمعرفته بالله- تعالى- وطاعته له، وإيمانه به؛

لكان أولى بالثناء عليه من الله- تعالى-؛ وهو خرق لإجماع المتكلمين.

وبيان الملازمة: هو أن إيجاد المعرفة بالله، والإيمان به، أحسن من إيجاد الأجسام الخسيسة، والحشرات، والقاذورات؛ وذلك لأن استحقاق الثناء، والمدح على أصولهم متعلق بحسن الفعل، فكلما كان الفعل أحسن؛ كان أولى، وأحق بالثناء على فاعله.

فإن قيل: لا نسلم أن المعرفة والإيمان أحسن من خلق الأجسام؛ بل الأمر بالعكس.

وبيانه: أن الأجسام، وأعراضها من الآيات المفضية بالناظر فيها إلى السعادة الأخروية، ومعرفتها غير مختصة بطائفة دون طائفة، وما نفعه أعم؛ فهو أحسن.

سلمنا أن إيجاد المعرفة والإيمان أحسن؛ غير أن المنة لله- تعالى- في ذلك حيث إنه مكن منه بخلق القدرة عليه، والداعي الصارف إليه؛ فكان أولى باستحقاق الثناء من العبد.

قلنا: أما الأول: فهو خلاف إجماع المسلمين.

وما ذكروه في التقرير: فبالضد أولى؛ وذلك لأن حسن الأجسام وأعراضها: إنما كان لكونها دلائل المعرفة كما ذكروه، وما كان حسنه من أجل غيره؛ فذلك الغير يكون أحسن.

وأما الثاني: فيلزمهم منه: أنه إذا كان أولى باستحقاق الثناء لتمكينه من فعل الإيمان: أن يكون أولى بالذم؛ لتمكينه من فعل الكفر.

الثاني: هو أنه لم تزل الأمة مجمعة على الدعاء لله- تعالى- والتضرع إليه، في أن يرزقهم: الإيمان ويجنبهم: الكفر والعصيان. وكذلك الأئمة الصالحون، والأنبياء المرسلون حتى قال إبراهيم الخليل: ﴿ رَبِّ ٱجْعَلْ هَـٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ ﴾ [إبراهيم: ٣٥]. وقال-

تعالى- حكاية عنه، وعن إسماعيل: ﴿ رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةٗ مُّسۡلِمَةٗ لَّكَ ﴾ [البقرة: ١٢٨]. وقال يوسف: ﴿ وَإِلَّا تَصۡرِفۡ عَنِّي كَيۡدَهُنَّ ﴾ [يوسف: ٣٣].

ولولا أن ذلك كله من فعل الله؛ لما كان كذلك.

فإن قيل: المراد من السؤال: إنما هو للتمكين من الطاعة والإيمان؛ بالإقدار عليهما؛ فهو خلاف الظاهر من لفظ الجعل، والصرف، وسائر الألفاظ المذكورة من غير دليل؛ فلا تقبل.

كيف إن الإقدار على الإيمان، والطاعة منهم من باب اللطف: وهو حتم على الله- تعالى- عندهم، ومن لوازم الإلهية، فلا معنى لسؤاله ما لابد منه؛ وهو حتم عليه، كما لا يحسن أن يسأل ويقال: لا تظلم، ولا تجر؛ مع استحالة الظلم، والجور في حقه.

الثالث: هو أن المعتزلة موافقون: على استحالة عرو الأجسام عن الحركة والسكون. فلو كان العبد هو المخترع لحركة يده، وسكونها؛ فبتقدير إضرابه عن تحقيق مقدوره، مع استمرار قدرته عليه؛ فيلزم منه؛ إما عرو يده عن الحركة، والسكون معا؛ وهو محال. أو أن يكون الباري- تعالى- هو الخالق لذلك مشروطا بإضراب العبد عن مقدوره؛ فيكون الرب- تعالى- في فعله مرتبطا بإضراب العبد؛ وهو خلاف إجماع الأمة.

الرابع: هو أن الأمة مجمعة: على اقتدار الرب- تعالى- على استيفاء حقوقه من الطاعات من العباد. فلو كانت مخلوقة لهم؛ لما كان قادرا على استيفائها بتقدير انصرافهم عنها؛ وهو خلاف إجماع الأمة. وبتقدير خلقها فيهم اضطرارا: فعندهم تخرج عن كونها طاعة؛ لكونها فعل الغير.

الخامس: هو أن الأمة مجمعة: على امتناع وقوع خلاف مراد الله- تعالى- وأنه لا يقع في ملكه ما لا يريد؛ فإن ما أراده؛ فهو واقع.

ومن أصل المعتزلة: أن الله- تعالى- يريد صلاح العبيد، ويكره منهم الكفر، والفسوق. فلو كان العبد: مستبدا بكفره خالقا له؛ لكان ذلك موجبا لانتفاء مراد الله- تعالى- ووقوع مكروهه؛ وهو خلاف الإجماع.

وربما تمسك الأصحاب ههنا: بأمور واهية يظهر فسادها بأوائل النظر لمن له أدنى تنبه، آثرنا الإعراض عن ذكرها شحا على الزمان من تضييعه بذكر ما لا فائدة فيه.

قولهم: ما المانع أن تكون القدرة الحادثة مؤثرة في صفة زائدة على نفس الفعل؟ ، كما هو مذهب القاضي.

قلنا: القول بهذه الصفة التي هي أثر القدرة الحادثة عند القائل بها، مع كونها مجهولة؛ فهي من الأحوال. والقول بالأحوال باطل على ما سيأتي.

وبتقدير صحة القول بالأحوال: إما أن يكون العبد مستقلا بإثباتها، أو أنه لا يستقل بإثباتها إلا مع القدرة القديمة على ما عرف من اختلاف مذهبه في ذلك.

فإن كان الأول: فقد وقع فيما فر عنه من تأثير القدرة الحادثة في نفس الفعل، ومن وجود خالق غير الله- تعالى.

وإن كان الثاني: فيلزم منه مخلوق واحد بين خالقين؛ وهو محال كما سبق.

فقد ينحل من هذه الجمل: أن مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري هو الطريق العدل، المسلك المتوسط بين طرفي الجبر المحض، وإثباته خالق غير الله- تعالى- بتوفيقه: بين دليل إثبات القدرة الحادثة، ودليل انتفاء خالق غير الله- تعالى-.

وعند هذا: فلابد من الإشارة إلى تحقيق مذهبه في الكسب، والخلق، وتحقيق الفرق بينهما، وللعبارات في ذلك- على أصله- متسع، وأوفاها بالغرض، وأولاها عبارتان:

الأولى: أن الكسب: عبارة عن المقدور بالقدرة الحادثة. وفي مقابلته الخلق: وهو المقدور بالقدرة القديمة.

العبارة الثانية: أن الكسب: هو الفعل القائم بمحل القدرة عليه.

وفي مقابلته: الخلق: وهو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه، والله أعلم.

الفرع الثامن
في الرد على القائلين بالتولد

ويشتمل على ثلاثة فصول:

الأول: في تحقيق معنى التولد على أصول المعتزلة، وتفصيل مذاهبهم فيه.

الثاني: في الدلالة على إبطال القول بالتولد، وإبطال شبه مثبتيه

الثالث: في مأخذ تفريعات المعتزلة في المتولد، ومناقضتهم فيها.

الفصل الأول

في تحقيق معنى التولد، والمتولد على أصول المعتزلة وتفصيل مذاهبهم فيه [1]

أما المتولد:

فقد قال بعض المعتزلة فيه: هو ما جاز أن يقع من غير قصد إليه.

وعلى قياسه: التولد: هو وقوع الفعل من غير قصد إليه.

وهو باطل: بالفعل القليل المباشر في حالة النوم، والغفلة؛ فإنه ليس متولدا، ولا وقوعه تولدا. وإن لم يكن مقصودا إليه.

ومنهم من قال: المتولد: ما وقع بسبب من الفاعل في غير حيز الفاعل.

وهو باطل بالعلم النظري؛ فإنه متولد عندهم من النظر، وليس خارجا عن حيز الناظر.

والأقرب في ذلك- على أصولهم- أن يقال:

التولد: عبارة عن وقوع فعل من فعل آخر لفاعله.

والمتولد: الفعل الواقع من فعل آخر لفاعله بخلاف الفعل المباشر؛ فإنه غير واقع لفعل آخر للفاعل؛ بل بالقدرة، والقدرة ليست فعلا للقادر بها ثم اختلفوا.

فذهب بعضهم: إلى أن المتولدات بأسرها كانت قائمة بمحل القدرة: كالعلم النظري، المتولد من النظر، أو غير قائمة بمحل القدرة: كالآلام المتولدة من الضرب من فعل فاعل السبب، وإن كان فاعل السبب معدوما حالة وجود الآلام: كمن رمي بسهم، ثم اخترمته المنية قبل بلوغ السهم الرمية، ثم

---

(١) انظر: الجواب الصحيح (٣/ ٢٣٩)، (٤/ ٤٧١، ٤٧٥)، الفرق بين الفرق (ص١٤٣)، ومقالات الإسلاميين (ص٢٣٣، ٢٨/ ٤، ٢٨٧، ٤١٠، ٦٠٣)، التبصير في الدين (ص١٠٥، ١٠٦).

أصاب الرمية بعد موته؛ فنفس الإصابة وما تجددت منها من الآلام من فعل الميت.

ومنهم من قال: كثمامة بن أشرس: إنها حوادث لا محدث لها.

وذهب معمر: إلى أنها واقعة بطباع الأجسام، وطرد ذلك في جميع الأعراض غير الإرادة.

وذهب النظام: إلى أن المتولدات من فعل الله- تعالى- لا من فعل العبد الفاعل للسبب.

وذهب ضرار بن عمرو، وحفص الفرد: إلى أن ما يقع من المتولدات في محل قدرة الفاعل، فهو فعله، وما كان منها مباينا لمحل قدرته: فما وقع منها على وفق اختيار الفاعل؛ فهو من فعله كالقطع والذبح. وما لا يقع على وفق اختيار الفاعل؛ فليس من فعله: كالآلام في المضروب، والاندفاع في الثقيل المدفوع.

ثم اختلف القائلون بأن المتولدات من فعل فاعل السبب.

فذهب أكثرهم: إلى أنها مقدورة بقدر فاعل السبب، وإن لم تكن مباشرة بالقدرة، وسووا بينها وبين السبب المباشر بالقدرة في كونهما مقدورين. غير أنهم فرقوا بينهما من أربعة أوجه:

الأول: أن السبب المباشر بالقدرة الواحدة في المحل الواحد في الوقت الواحد، لا يكون أكثر من واحد من جنس واحد، بخلاف المتولدات؛ فإنها قد تتكون وإن اتحد سببها: كالآلام المتولدة من الاعتماد، والوهى.

الثاني: أن السبب المباشر بالقدرة، لابد وأن يكون قائما بالقادر؛ بخلاف المتولد.

الثالث: أن السبب المباشر بالقدرة لا يكون مع الموت؛ بخلاف المتولد.

الرابع: أن السبب المباشر بالقدرة لا يخرج عن كونه مقدورا بوجوده، المتولد يخرج عن كونه مقدورا بوجود سببه على بعض الآراء.

وذهب بعضهم: كعباد الصيمري: إلى أنها غير مقدورة؛ بل المقدورة بالقدرة بسببها.

ثم اختلف القائلون بكون المتولدات مقدورة بالمقدرة على السبب.

فذهب بعضهم: إلى كونها مقدورة قبل وجود سببها، ولا تكون مقدورة بعد وجود سببها.

وذهب آخرون: إلى كونها مقدورة بعد وجود سببها إلى حالة وجودها.

واختلفوا أيضا: في أن مباشر السبب إذا قصد المسبب، وكون معصية، هل تصح توبته عنه قبل وقوعه، أم لا؟

فذهب عباد الضيمري: إلى المنع منه، وجوزه آخرون.

وقال أبو هاشم: لو كان المتولد جهلا؛ فلا يصح التوبة عنه قبل وقوعه، ولا حالة وقوعه؛ إذ التوبة تستدعي معرفة كونه جهلا؛ ليندم عليه، ويكف عن أضداده؛ وذلك غير متصور في الجهل؛ إذ لو علم كونه جهلا؛ لكان عالما لا جاهلا.

هذا كله في أفعال العباد المختارين.

وأما أفعال الله- تعالى- فقد اختلفوا فيها:

فمنهم: من منع من تولد بعضها من بعض، وأوجب كونها مقدورة بالقدرة، أو القادرية القديمة من غير توسط.

ومنهم: من لم يمنع من ذلك.

ثم اختلف القائلون بتولد أفعال الله- تعالى-: هل يجوز أن يقع أمثال المتولد منها مقدورا مباشرا بالقدرة القديمة أم لا؟

فمنهم: من جوزه.

ومنهم: من منعه. مع اتفاق الكل على أن المتولد من أفعالنا لا يكون مثله مقدورا لنا مباشرا بالقدرة من غير توسط، وأن الجواهر لا تكون متولدة عن سبب من الأسباب.

الفصل الثاني

وإبطال شبه مثبتيه [(١)]

وقد اعتمد الأصحاب في ذلك على مسالك:

الأول: أنه إذا قيل بتولد الفعل عن الفعل؛ فإذا وجد المسبب: وهو المتولد عقيب وجود السبب؛ وهو المتولد منه؛ فحدوث المسبب المتولد إما أن يكون: عن القدرة المباشرة للسبب، أو عن نفس السبب، أو عنهما، أو لا واحد منهما.

فإن كان الأول: فهو باطل: من أربعة أوجه:

الأول: أن السبب على أصلكم موجب للمسبب عند ارتفاع الموانع، فلو كانت القدرة هي المقتضية حدوث المتولد؛ لما كان السبب موجبا للمسبب.

الثاني: أنه لو جاز أن يكون المتولد من فعل العبد؛ حادثا بقدرة العبد. فمن أصلهم أن الرب- تعالى- قادر على إيجاد مثل تولد من فعل العبد من غير واسطة، ويلزم من ذلك جواز إيجاد المسبب للعبد بقدرته من غير واسطة؛ ضرورة مضاهاة القدرة الحادثة في تأثيرها لتأثير قادرية الله- تعالى- وكذلك أحالوا وجود مقدورين العبد، والرب تعالى.

الثالث: هو أن السبب على أصولهم: موجب للمسبب عند ارتفاع الموانع: كإيجاب العلة معلولها من غير تفاوت في نفس الإيجاب. والمعلول غير مقدور. وإن كانت العلة مقدورة؛ فكذلك المسبب بالنسبة إلى السبب.

الرابع: هو أن المتولد لو وقع بالقدرة؛ لوقع دون السبب.

وبيان الملازمة: من وجهين:

الأول: هو أن السبب ليس شرطا في وقوع القدرة: لوجودها دون

---

(١) انظر: الأحكام لابن حزم (١٤٣/٥). والتعريفات للجرجاني (٩٨). وفيض القدير (٦١/١)، والإرشاد للجويني (ص٢٣٠، ٢٣٤) ، وشرح المقاصد (١٠٦/٢).

وجود السبب عندهم، ولا هو شرط لوقوع جنس المتولد؛ بدليل ما لو كان جنس المتولد واقعا بقدرة الله- تعالى- فإنه لا يفتقر إلى سبب على أصولهم. ولو كان السبب شرطا في الشاهد؛ لكان شرطا في الغائب. كالحياة مع العلم، ولا عدم السبب مانع من إيجاده بالقدرة؛ لما ذكرناه في الشرط.

وإذا كانت القدرة مقتضية له، والسبب ليس شرطا للقدرة ولا له، ولا عدم السبب مانعا؛ لزم وجود المقدور بها من غير توقف على السبب.

الثاني: أنه لو افتقر في كونه مقدورا إلى وجود السبب؛ لافتقر السبب في كونه مقدورا إلى سبب ؛ آخر وهو تسلسل ممتنع.

وإن كان حدوثه عن نفس السبب على انفراده؛ فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أن السبب عندهم يجوز تقدمه على المسبب. فإذا جاز وجود السبب في. زمان دون مسببه، أمكن ذلك في كل زمان؛ لعدم تأثير الأزمنة في اقتضاء الأسباب لمسبباتها؛ وذلك يدل على امتناع إيجاب السبب للمسبب.

الثاني: أنه لو كان السبب موجبا للمسبب؛ لما جاز تأخر المسبب عنه، كما في إيجاب العلة لمعلولها؛ ضرورة اتحاد معنى الإيجاب. وإن كان الحدوث بالسبب، والقدرة معا؛ فيلزم منه جواز وجود مقدور بقدرتين؛ وهو محال على ما تقدم.

وكل ما يدل على امتناع واحد بقدرتين؛ فهو لازم ههنا. وإن كان لا بالقدرة، ولا بالسبب؛ فلا تولد؛ وهو المطلوب.

وهذا المسلك ضعيف؛ إذ لقائل أن يقول:

ما المانع من كون المتولد حادثا عن القدرة؟

وما ذكرتموه في الوجه الأول: فحاصله يرجع إلى إلزام الخصم بمذهبه، وذلك لا يدل على امتناع الإيجاب بالقدرة بالنسبة إلى من لا مذهب له، وكذلك لو قدر قول الخصم: أخطأت فيما ألزمتني إياه. فما الدليل على

المطلوب؟ وذلك مما مخلص منه إلا بالانتقال إلى طريق آخر.

وأما الوجه الثاني:

فمبني على أن الرب- تعالى- قادر على مثل المتولد من فعل العبد؛ وهو ممنوع على ما سبق من مذهب البلخي.

وإن سلمنا أنه قادر على مثل فعل العبد: ولكن لا نسلم أنه لا يتوقف على واسطة؛ بل ما كان متولدا من أفعال العبد، جاز أن يكون فعله متولدا من فعل الله- تعالى- على ما هو مذهب بعض المعتزلة.

وإن سلمنا امتناع جواز مثل ذلك في حق الله- تعالى-: ولكن لا يلزم مثله في حق العبد إلا بطريق قياس الشاهد على الغائب؛ وهو ممتنع لما سلف.

وأما الوجه الثالث:

فحاصله يرجع إلى إلحاق السبب بالعلة بقياس تمثيلي؛ وهو فاسد لما سبق أيضا.

وأما الوجه الرابع:

فلا نسلم دعوى الملازمة فيه.

قولكم في الوجه الأول: السبب ليس شرطا في حق الغائب في جنس المتولد من مقدور العبد؛ غير مسلم.

وإن سلم: أنه ليس بشرط في حق الغائب؛ فلا يلزم من اشتراطه في الشاهد اشتراطه في الغائب إلا بالقياس التمثيلي؛ وهو غير صحيح على ما عرف.

ولا نسلم: أن اشتراط الحياة للعلم غائبا مبني على اشتراطه شاهدا؛ بل بناء على مدرك آخر.

وأما الوجه الثاني من الوجه الرابع: فحاصله أيضا راجع إلى دعوى مجردة من غير دليل.

وإن سلم امتناع حدوثه بالقدرة؛ فما المانع من حدوثه بالسبب؟

قولكم في الوجه الأول: إنه إذا جاز وجود السبب في زمان دون المسبب، أمكن ذلك في كل زمان. دعوى لا دليل عليها.

قولكم: لأنه لا تأثير للأزمنة في اقتضاء الأسباب لمسبباتها.

قلنا: ما المانع أن يكون اقتضاء السبب للمسبب مشروطا بوقوع المسبب في الزمن الثاني من وجود السبب؟ وحيث لم يكن المسبب موجودا في زمان وجود السبب؛ كان لفوات شرطه. ولا يلزم مثله في باقي الأزمنة؛ ضرورة تحقق الشرط.

قولكم: لو كان السبب موجبا للمسبب، لما تأخر عنه: ممنوع؛ لجواز أن يكون إيجاب السبب له مشروطا بما ذكرناه قبل، ولا يلزم من اشتراط ذلك في السبب؛ اشتراطه في العلة. إلا أن يبين الاشتراك في المعنى الموجب للاشتراط؛ ولا سبيل إليه بأمر يقيني.

المسلك الثاني:

إنه لو كانت أفعال العبيد المباشرة بقدرهم؛ متولدة عند انتفاء الموانع: فلا يخلو: إما أن يقال بأن أفعال الله- تعالى- المباشرة بقدرته، أو قادريته مولدة للمسببات، أو غير مولدة.

فإن كان الأول: فيلزم من الاسترابة في كون الجواهر متولدة من فعل من أفعال الله- تعالى - المباشرة بقادريته، ولا يبقى الوثوق بكونها مباشرة بالقادرية من غير واسطة، ولم يقل به قائل.

وإن كان الثاني: فيلزم منه أن لا يكون اعتماد الرياح الشديد على غصون الأشجار، وأوراقها؛ موجبا لتحريكها، ولا يخفى استواء نسبة اعتماد الواحد منا على الجسم إلى تحريكه، مع انتفاء الموانع، ونسبة اعتماد الرياح الشديدة على غصون الأشجار، وأوراقها عند انتفاء الموانع؛ فإذا لم يكن

اعتماد الرياح موجبا لتحريك غصون الأشجار؛ فكذلك اعتماد الواحد منا على ما يعتمد عليه من الأجسام.

وهو ضعيف أيضا؛ إذ لقائل أن يقول:

ما المانع من كون أفعال الرب المباشرة بقادريته مولدة؟

قولكم: لأنه لا يبقى الوثوق بكون الجواهر غير متولدة دعوى مجردة؛ وهي إما أن يدعى فيها الضرورة، أو النظر.

لا سبيل إلى الأول؛ لما تقدم في أمثاله.

وإن كان الثاني؛ فلابد من الدليل.

وإن سلم امتناع التولد في أفعال الله- تعالى- فما المانع منه؟

قولكم: يلزم منه أن لا يكون فعل الواحد منا مولدا على ما قررتموه؛ غير صحيح. فإنه لا يمتنع أن يكون شرط تولد الفعل من الفعل المباشر بالقدرة؛ امتناع مباشرة المتولد بالقدرة. وهذا الشرط متحقق بالنسبة إلى اندفاع الجسم المتولد، عن اعتماد الواحد منا على الجسم؛ لكونه خارجا عن محل قدرته؛ فإن مباشرته بقدرة الواحد منا؛ ممتنع بالإجماع منا ومنكم. وهذا بخلاف ما هو خارج عن محل قدرة الباري- تعالى- وقادريته؛ فإنه غير ممتنع أن يكون مباشرا بقدرة الباري- تعالى- أو قادريته.

وعند ذلك: فلا يلزم من امتناع التولد في إحدى الصورتين؛ امتناع التولد في الأخرى، ولا من جواز التولد في إحداهما؛ جوازه في الأخرى.

ثم وإن سلم: إنه يلزم من امتناع تولد حركة غصون الأشجار من اعتماد الرياح العواصف عليها؛ امتناع تولد اندفاع الجسم من اعتماد الواحد منا عليه؛ فليس في ذلك ما يدل على إبطال التولد مطلقا. ولا يلزم من إبطال تولد ما هو خارج عن محل قدرة العبد من الفعل القائم بمحل قدرته؛ إبطال تولد ما هو قائم بمحل قدرته عما هو مباشر بقدرته: كما هو مذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد.

وعند ذلك: فالواجب أن يذكر ما في هذين المسلكين على سبيل الإلزام، والتشكيك للخصم عند ذكر شبهه: أما على طريق الاستدلال؛ فلا.

المسلك الثالث:

إنه يلزم من القول بالتولد؛ وجود مخلوق بين خالقين، واللازم ممتنع؛ لما تقدم.

وبيان الملازمة: إنه لو التصق جوهر بكفي شخصين، ودفعه أحدهما إلى جهة الآخر حالة جذب إلى جهته؛ فحركته واحدة لا محالة.

وهي: إما أن تكون متولدة من اعتماد أحدهما دون الآخر، أو من اعتماديهما.

فإن كان الأول: فهو ممتنع؛ لعدم الأولوية.

وإن كان الثاني: لزم منه مخلوق بين خالقين؛ وهو محال. وما لزم عنه المحال؛ فهو محال.

وهذا المسلك: وإن كان حجة في امتناع تولد بعض ما هو خارج عن محل قدرة العبد عن الفعل المباشر بقدرة العبد؛ فليس حجة على ضرار بن عمرو، وحفص الفرد- القائلين بتولد ما قام بمحل القدرة دون غيره كما سبق.

وعند هذا: فالواجب أن يكتفى في إبطال التولد على العموم بما أسلفناه من الدليل في امتناع موجد غير الله- تعالى- وإن كل موجد ممكن؛ فوجوده ليس إلا بالله- تعالى.

فإن قيل: ما ذكرتموه: وإن دل على إبطال التولد؛ فهو معارض بما يدل على التولد، وبيانه من ثمانية أوجه.

الأول: هو أن من رام دفع حجر في جهة من الجهات، وكان اندفاعه على حسب قصد الدافع، وداعيته: إن رام اندفاعه؛ اندفع، وإلا؛ فلا.

فدل على أن الاندفاع من فعل العبد على ما قررناه في الأفعال المباشرة بالقدرة الحادثة، وليس اندفاع الحجر مباشرا بالقدرة بالإجماع منا، ومنكم؛ فلم يبق إلا أن يكون من فعله بواسطة ما باشره من الدفع.

وعلى هذا: يكون الكلام في حصول العلم النظري، ومن النظر، والاستدلال، ونحوه.

الثاني: هو أنا حيث رأينا اختلاف القدرة الحادثة، يؤثر في اختلاف الأفعال، التي يحكم عليها بكونها متولدة، حتى إن الأيد القوى؛ يقوي على حمل ما لا يحمله الضعيف المدنف؛ علمنا كونها مستندة إليها، ولو كانت مستندة إلى قدرة الله- تعالى- لا إلى قدرة العبد، لما كان لاختلاف القدر تأثير؛ بل كان يجوز تحريك الجبل باعتماد الضعيف المدنف عليه، وأن لا تتحرك الخردلة باعتماد الأيد القوى عليها؛ لخلق الله- تعالى- الحركة في إحدى الصورتين دون الأخرى.

ولا يخفى: ما في ذلك من الجهالة، ومخالفة المعقول.

وإذا كانت مستندة إلى القدرة الحادثة؛ فالقدرة غير مباشرة لها بالإجماع؛ فلزم وجود الواسطة.

الثالث: إن العقل والشرع، مجوزان للأمر بحمل المثقلات، ودفعها، وتحصيل العلوم النظرية. وإيلام من ينبغي إيلامه إلى غير ذلك. كما يجوزه في الأفعال المباشرة بالقدرة، ولولا تعلقها بالقدرة الحادثة؛ لما حسن الأمر بها، كما لا يحسن الأمر بإيجاد الجواهر، والألوان، وليست مباشرة بالقدرة؛ فلزم الواسطة.

الرابع: هو أن العقلاء يستحسنون الذم والمدح على ذلك، ويحكمون باستحقاق الثواب، والعقاب عليه؛ فدل على أنه من فعل العبد، وليس مباشرا بالقدرة؛ فكان متولدا.

الخامس: هو أن من حمل ثقيلا، أو ضرب شخصا؛ فآلمه يصح أن يقال حمل المثقل، وآلم فلانا. وليس ذلك من المجاز عندهم؛ فيجب حمله على حقيقته؛ وهو إضافة حمل الثقيل، والإيلام إليه، وليس ذلك مباشرا بقدرته؛ فتعين كونه من فعله بواسطة مقدوره المباشر بالقدرة.

السادس: هو أن العظام المكسوة باللحم، لا حياة فيها، وهي تتحرك بحركة الأعصاب الملتفة عليها. فلو لم تكن متولدة من حركة الأعصاب؛ لما كانت حركات العظام من أفعال العباد؛ وهو في غاية النكر.

السابع: هو أنه لو كان كل ما هو خارج عن محل القدرة غير مقدور؛ لكان كل ما هو قائم بمحل القدرة مقدورا. وحيث وقع الانقسام من القائم بمحل القدرة. إلى مقدور، وغير مقدور؛ فكذلك فيما هو خارج عن محل القدرة.

الثامن: إنه يصح أن يقال: قتل زيدا عمرا. فيضاف القتل إلى زيد، ويحكم عليه بأنه من فعله، والقتل قائم بالمقتول، لا بالقاتل؛ فدل على كونه متولدا من فعله المباشر بقدرته.

وبيان كون القتل قائما بالمقتول من وجهين:

الأول: إنه لو لم يكن قائما به؛ لكان مقتولا لم يقم به قتل. ولو جاز ذلك؛ لأمكن وجود متحرك لم تقم به حركة؛ وهو بعيد.

الثاني: إنه إذا قيل: قتل الله شخصا؛ فالقتل يكون قائما المقتول؛ لاستحالة قيامه بالله- تعالى- فكذلك إذا قيل: قتل زيد عمرا.

وجب أن يكون القتل قائما بالمقتول؛ لتكون حقيقة المقتول متحدة بالنسبة إلى الغائب. والشاهد.

والجواب عن الشبهة الأولى:

بما أسلفناه في الأفعال المباشرة بالقدرة، والذي يخصها ههنا. أن وإن سلمنا وقوع الأفعال المباشر بالقدرة على حسب القصد، والداعية؛ فهو غير متصور في المتولدات؛ فإن المتولد عندهم: قد يقع بعد عجز المتسبب، وبعد موته بدهر. وعاقل ما: لا يجوز وقوع ما هذا شأنه على حسب الداعية، والقصد.

وإن سلمنا وقوعها على حسب القصد، والداعية؛ فليس في ذلك ما يدل على أنها من فعل العبد. وحيث سلمنا أن الأفعال المباشرة بالقدرة من أفعال العبد، لم يكن ذلك لمجرد وقوعها على حسب القصد، والداعية؛ بل لاستقلال القدرة بالإيجاد عند القصد، والداعية من غير احتياج إلى سبب، وفي المتولدات لابد من السبب؛ وإلا لخرجت عن كونها متولدة.

وإن سلمنا أنها متولدة؛ ولكنها كما درات مع الفعل المباشر بالقدرة دارت مع القصد، الداعية، وليس القول بتولدها من الفعل المباشر بالقدرة أولى من تولدها من القصد، والداعية.

فإن قيل: إنما كانت متولدة من السبب دون القصد، والداعية؛ لأن وجود المسبب عقيب السبب واجب؛ بخلاف القصد، والداعية.

قلنا: هذا تناقض؛ فإن وجود الفعل عقيب القصد، والداعية، إن كان واجبا: فما ذكروه خلف. وإن لم يكن واجبا، ولا لازما؛ فقد بطل الاستدلال بكونه فعلا للعبد؛ لوقوعه على حسب قصده، وداعيته.

كيف: وإنه يلزم من كون المسبب واجب الوقوع عقيب السبب: أن لا يكون مقدورا للعبد؛ فإنه لا معنى للمقدور بالقدرة: إلا ما يمكن فعله بدلا عن الترك. والترك بدلا عن الفعل؛ وهو خلاف معتقد الأكثرين منهم.

وعن الشبهة الثانية:

ما سبق في خلق الأفعال.

وعن الشبهة الثالثة:

إنه إنما حسن الأمر بها، والنهي عنها؛ لوقوعها بحكم جرى العادة عقيب الفعل المقدور، لا إنه متولد منه.

وبه يخرج الجواب عن الشبهة الرابعة، والخامسة أيضا.

وعن الشبهة السادسة: بمنع كون العظام غير حية، وبتقدير كونها غير حية؛ فالحكم في حركتها، تبعا لحركة الأعصاب بخلق الله- تعالى- عقيب حركة الأعصاب بحكم جرى العادة؛ فعلى ما سبق في باقي المتولدات.

وعن الشبهة السابعة: إنها دعوى مجردة من غير دليل.

وعن الشبهة الثامنة: إن القتل، وإن كان قائما بالمقتول؛ فإضافته إلى زيد، أو عمرو: إنما كان لإتيانه بفعل يلازمه القتل، بحكم جرى العادة كما سبق، والله أعلم.

الفصل الثالث
في مأخذ تفريعات المعتزلة على التولد ومناقضتهم فيها

التفريغ الأول:

اتفقـــت المعتزلة: على أن المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة؛ لا يتصور أن يكون مباشرا بالقدرة الحادثة: من غير توسط السبب؛ وقد احتجوا على ذلك بمسالك.

المسلك الأول:

قال أبو هاشم: لو جاز وقوع المتولد مباشرا بالقدرة: لأمكن وجوده بوجود سببه، وأمكن وجود مثله مباشرا بالقدرة من غير سبب؛ وذلك يفضي إلى جواز قيام مثلين بمحل واحد مع اتحاد القدرة؛ ويلزم منه جواز حمل الذرة للجبل العظيم، بأن يفعل فيه أعدادا من الحمل موازنة لأعداد أجزائه؛ فيرتفع؛ وذلك محال.

المسلك الثاني:

إنهم قالوا: لو أمكن وجود المتولد: بالسبب تارة، وبالقدرة من غير سبب تارة؛ لأمكن فرض أحد الأمرين دون الآخر؛ ويلزم من ذلك أن يكون الشيء الواحد موجودا: نظرا إلى وجود أحد مقتضيه، ومعدوما: بالنظر إلى عدم المقتضي الآخر؛ وهو محال.

المسلك الثالث:

إنه لو جاز وقوع المسبب مباشرا بالقدرة؛ لأمكن وقوعه بالقدرة بعد فرض وجود السبب من غير احتياج السبب؛ ويلزم من ذلك خروج السبب عن كونه مؤثرا في المسبب من غير مانع؛ وهو محال.

المسلك الرابع:

إنه إذا كان النظر مولدا للعلم؛ فلو جاز تقدير وقوع العلم بالقدرة من غير نظر؛ للزم منه وقوع علم كسبي من غير سابقة نظر؛ وهو محال.

المسلك الخامس:

إنه لو أمكن وقوع المسبب مباشرا بالقدرة؛ لما امتنع أن يتخير القادر بعد وجود السبب في إيقاع المسبب، والانفكاك عنه؛ وهو محال.

واعلم أن هذه المسالك: وإن كانت باطلة؛ لبطلان ما هي مفرعة عليه من التولد. غير أنا نسلم صحة التولد جدلا، ونبين مناقضتهم فيها.

أما المسلك الأول:

فمبني على امتناع إيجاد مثلين: في محل واحد. بقدرة واحدة؛ وهو خلاف أصل القائل به؛ فإن من جعل جوهرا فردا بين ستة جواهر متألف بها؛ فقد قام بالجوهر المتوسط تأليفات ستة: متماثلة، حادثة، بقدرة حادثة عنده.

كيف: وإن الرب- تعالى- قادر عندهم على خلق مثلين في محل واحد من حيث هو قادر، والواحد منا قادر. والقادر لا يختلف شاهدا، ولا غائبا؛ فما جاز على أحدهما جاز على الآخر.

وإن سلمنا امتناع خلق مثلين في محل واحد بقدرة واحدة؛ فما المانع من أن تكون القدرة موجدة لغير ما يمكن وجوده بالسبب بدلا عن السبب لا غيره. وعند ذلك؛ فلا إحالة.

وأما المسلك الثاني:

فقد سبق الجواب عنه فيما تقدم.

وأما المسلك الثالث:

فباطل أيضا: فإنه ما المانع من القول بأن القدرة لا تؤثر في المسبب بعد وجود السبب؟؛ بل إنما تؤثر فيه بشرط أن لا يكون السبب موجودا، أو أن يقال: شرط تأثير السبب في المسبب: أن تكون القدرة مباشرة للمسبب. فإذا باشرته؛ امتنع تأثير السبب فيه؛ وهذه المطالبة لا مخلص منها.

وأما المسلك الرابع:

فمبني على امتناع وقوع العلم بالمقدور من غير نظر، واستدلال؛ وهو ممنوع على ما تقدم.

وإن سلمنا امتناع ذلك؛ ولكنه لا يدل على امتناع مباشرته بالقدرة، مشروطا بالنظر السابق لا بمعنى أن النظر مولد له.

وأما المسلك الخامس:

فلا نسلم ملازمة التخيير في المقدور لكونه مقدورا: فإن الفعل القليل مقدور للسليم بالإجماع، وإن لم يكن مخيرا فيه.

وإن سلمنا ملازمة التخيير في المقدور لكونه مقدورا؛ فإنما يمتنع ذلك أن لو قيل: إن المسبب يكون مقدورا بعد وجود السبب، ولا مانع أن يقال بكونه مباشرا بالقدرة، مشروطا بعدم وجود السبب كما تقدم. وعند ذلك فلا يمتنع التخيير.

التفريع الثاني:

ذهب بعض المعتزلة: إلى أن جميع أفعال الرب مقدورة بالقادرية من غير توسط سبب، وإنه لا يتصور وقوع فعل من أفعاله متولدا عن سبب.

وذهب أبو هاشم في أحد قوليه: إلى جواز وقوع بعض أفعاله متولدا عن سبب، وإن ذلك المتولد لا يقع إلا متولدا.

ووافقه على ذلك جماعة من المعتزلة.

وقال في قول آخر: إنه لا يمتنع أن يقع المتولد من أفعاله غير متولد. أما مأخذ أبي هاشم في جواز وقوع التولد في أفعال الله- تعالى- فما هو المأخذ في التولد في أفعال العبيد؛ وذلك أنا كما نشاهد حدوث حركة الجسم من اعتماد الواحد منا عليه؛ فنشاهد حركة غصون الأشجار. وأوراقها حادثة من اعتماد الرياح العاصفة عليها؛ مع أن حركة الرياح العاصفة، واعتمادها مخلوقة لله- تعالى-.

ومأخذه في امتناع كون المتولد من أفعاله: لا يكون مباشرا بالقدرة، أو مباشرا؛ فما سبق في التفريع الأول؛ وقد سبق بطلان ذلك كله.

وأما النافون للتولد في أفعال الله- تعالى- مطلقا؛ فقد احتجوا بحجتين:

الأولى: إنه لو وقع في فعله شيء متولد؛ لافتقر الرب- تعالى- في فعله إلى السبب المولد كما في أفعال العباد؛ وذلك محال على الله- تعالى.

الثانية: إنه لو جاز وقوع التولد في أفعال الله- تعالى- لأمكن أن يقال: بأن نمو الناميات، واغتذاء الحيوانات، والصحة، والمرض، وكل ما اتفق على كونه مباشرا بقدرة الله- تعالى - أنه متولد من الأسباب؛ وذلك محال.

والحجتان باطلتان:

أما الحجة الأولى: فمن وجهين:

الأول: إنه إنما يلزم افتقار الرب- تعالى- في فعله إلى السبب: أن لو قيل: بأن المسبب لا يوجد بدون السبب؛ وهو غير مسلم على ما ذكرناه من أحد قولي أبي هاشم.

الثاني: إنه وإن سلم امتناع وجود المتولد من أفعاله دون السبب: فهو لا يزيد على امتناع إيجاده للألوان، والأعراض دون محل يقوم به.

وعند ذلك: فما هو العذر في خلق الأعراض؛ هو العذر في المتولدات.

وأما الحجة الثانية: إن دلت على إبطال التولد غائبا؛ فهي أيضا دالة على إبطال التولد شاهدا، وما هو العذر في الشاهد؛ يكون عذرا في الغائب.

التفريع الثالث:

اتفقت المعتزلة: على أن النظر الصحيح يولد العلم بالمنظور فيه، وإنه لو ذهل عن النظر، وعن العلم المتولد عنه، ثم تذكر النظر؛ فالعلم الحاصل عند التذكر، لا يكون متولدا؛ بل مقدورا مباشرا بالقدرة غير ضروري.

واحتجوا: على أن العلم الحاصل عند تذكر النظر، غير متولد من تذكر النظر بأمرين:

الأول: إنه لو كان متولدا من تذكر النظر؛ لكان فعلا لمن تذكر النظر من فعله، وتذكر النظر ضروري من فعل الله- تعالى- فالعلم المتولد منه يكون ضروريا. ولو وقعت المعرفة بالله- تعالى- عند تذكر النظر ضرورية؛ لخرجت عن أن يكون مأمورا بها، ومثابا عليها؛ وهو محال بإجماع الأمة.

الثاني: إنه لو كان تذكر النظر مولدا للعلم؛ لولده؛ وإن عارضه شبهة؛ لأن التذكر قبل معارضة الشبهة كهو بعدها.

والحجتان باطلتان:

أما الأولى: فمبناها على أن الأمر لا يكون إلا بما هو مخلوق للعبد، وكذلك الثواب؛ وقد أبطلناه في مسألة خلق الأفعال.

وأما الحجة الثانية: فمبنية على جواز عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح؛ وهو غير مسلم التصور.

وإن سلم تصور عروضها عند تذكر النظر الصحيح؛ فإن كان ذلك يمنع من تولد العلم من تذكر النظر عند عروض الشبهة ؛ فلا يمنع من تولده منه بتقدير عدم عروضها:

كما في ابتداء النظر؛ فإن عروض الشبهة يمنع من تولد العلم من النظر، ويمنع من تولده منه بتقدير عدم الشبهة.

فإن قيل: الشبهة من فعل العبد؛ فالنظر من فعله، فأمكن أن يكون فعله مانعا لفعله من التولد، والتذكر؛ ضروري من فعل الله- تعالى- والشبهة من فعل العبد؛ فلا يكون فعل العبد مانعا لفعله من التولد، والتذكر ضروري من فعل الله- تعالى- والشبهة من فعل العبد مانعا من فعل الرب؛ فيلزم عليهم: أن لا يكون إمساك الأيد القوى للشيء مانعا من الحركة الواجبة له من اعتماد

الريح العاصفة عليه بتقدير عدم مسك الأيد له؛ لكونه مانعا من فعل الله- تعالى- وسواء كان تحرك ذلك الجسم متولدا من الاعتماد المخلوق لله- تعالى- في الريح، أو مباشرا بقادريته عند اعتماد الريح عليه؛ وهو خلاف أصلهم.

التفريع الرابع:

القائلون بالتولد متفقون: على أن الأصوات، والآلام من أفعال الآدميين لا تقع إلا متولدة.

وزاد أبو هاشم وقال: بأن التأليفات الواقعة من أفعال الآدميين، لا تقع إلا متولدة، من غير تفصيل: بين التأليف القائم بمحل قدرتين من قادر واحد: كالذي يؤلف بين أصبعيه، وبين التأليف القائم بجسمين متباينين لمحل القدرة، أو جسمين أحدهما محل القدرة، والآخر خارج عنه.

ووافقه الجبائي: في التأليف القائم بجسمين مباينين لمحل القدرة دون غيره.

وحجتهم في ذلك: إنه لا يعقل صوت دون اعتمادات لبعض الأجرام على بعض، واصطكاك بينها، وكذلك لا يعقل تأليف بين جوهرين دون مجاورة بينهما، ولو كان ذلك مباشرا بالقدرة؛ لما توقف على هذه الأسباب. والذي يخص الألم الخارج عن محل القدرة، والتأليف الخارج عن محل القدرة: أن كل ما كان من أفعال العبيد- وهو خارج عن محل قدرهم- فلا يكون مباشرا بالقدرة؛ بل متولدا.

ولقائل أن يقول:

وإن سلمنا صحة التولد، فما المانع أن يكون الصوت، والألم، والتأليف، مباشرا بالقدرة؟ والاعتمادات في الأصوات، والآلام، والمجاورة- بالنسبة إلى التأليف- شروطا لوقوعها بالقدرة من غير تولد.

واختلاف الاعتمادات؛ لا يمنع من جعلها شروطا لشيء واحد. وإلا لامتنع اشتراط المحل في العلم، وكون العالم حيا؛ لاختلافهما؛ وهو محال.

والذي يخص التأليف القائم بمحل القدرة، وغيره: أنه ليس القول بكونه متولدا لقيامه بغير محل القدرة، أولى من كونه مباشرا بالقدرة؛ لقيامه بمحل القدرة.

كيف: وإنه مبني على جواز قيام عرض واحد بمحلين؛ وهو غير متصور.

والحق فيه: إنه إذا وجد تأليف بين جوهرين؛ فتأليف كل واحد مع الآخر، غير تأليف الآخر معه؛ فهما تأليفان قام كل واحد منهما بجوهر غير الجوهر الذي قام التأليف الآخر به.

التفريع الخامس:

ذهب كثير من المعتزلة: إلى أن من اعتمد على غيره بضرب؛ أو قطع: كان اعتماده عليه مولدا للألم فيه.

وقال ابن الجبائي: على المختار من قوليه: إن تولد الألم: إنما هو من الوها: وهو افتراق الأجزاء المبنية بنية الصحة، وتولد الوها من الاعتماد، محتجا على ذلك: بأن وقوع الألم على حسب الوها في القلة، والكثرة لا على حسب الاعتماد؛ وهذا هو خاصية الأسباب المولدة، ولهذا: فإن من اعتمد بضربه على جارحة دقيقة، قد يجد المضروب من الألم، أضعاف ما يجده لو كان ذلك الاعتماد بعينه على جارحة مكتنزة قوية منه مع تساوي الاعتمادين، وليس ذلك إلا للتفاوت في الوها؛ فدل على أن الوها؛ هو السبب المولد للألم دون الاعتماد بالضرب؛ وهو فاسد من وجهين:

الأول: إن من مذهب أبي هاشم: أن ما يتولد عن الاعتماد في العضو الرقيق من الوها أكثر مما يتولد عنه من الوها في العضو المكتنز القوي.

ولذلك: كان ما يتولد عنده من أحد الوهايين أكثر من الآخر.

وإذا أمكن أن يكون المتولد من أحد الاعتمادين المتساويين من الوها أكثر، فما المانع من القول: بأن تولد الألم من الاعتماد، وأن وقع التفاوت فيه فكما أن العضو الرقيق أقبل للوها من العضو الكثيف؛ فكذلك هو هو أصل

للألم ولا فرق؛ فلا تفرقة من هذا الوجه.

الوجه الثاني: هو أن الآلام قد تتفاوت مع تساوي الوها، وتساوي الاعتمادات؛ وذلك كالوها الحاصل من غرز الإبرة، والحاصل من غرز زبانة العقرب.

وعند ذلك: فليس القول بتولد الألم عند الوها مع التساوي فيه، أولى من تولده من الاعتمادات مع تساويها، ولا يمكن أن يقال بتساوي الألمين المتولدين من الوهايين، والزائد في أحدهما؛ فمن خلق الله- تعالى- أن تولد الألم من الوها مشروط بالنفرة، أو أن ألم اللذع الزائد متولد من السم.

أما الأول: فلأنه أمكن أن يقال مثله بتقدير تولد الألم من الاعتماد.

وأما الثاني: فلأنه أمكن أن يقال بتولد الألم من الاعتماد مشروطا بالوها والنفرة، وأمكن أن يقال بوقوع الألم مباشرا بالقدرة مشروطا بالاعتماد، والوها، والنفرة؛ وليس أحد هذه الاحتمالات أولى من الآخر.

وأما الثالث: فلأن التولد: إما من جسم السم، أو من عرض من أعراضه.

فإن كان الأول: فالأجسام عندهم غير مولدة.

وإن كان الثاني؛ فهو عود إلى القول بالطبع؛ وهو مع بطلانه بما تقدم لم يقر به أحد من المعتزلة.

التفريع السادس:

قسم القائلون بالتولد الأسباب المولدة: إلى ما يولد في ابتداء حدوثه، وفي دوامه عند زوال الموانع: كالاعتماد: اللازم السفلي. وإلى ما يولد في ابتدائه دون دوامه: كالمحاروة: المولدة للتأليف، والوها المولد للآلام، ولم يعلموا أن المحاورة والوها في ابتدائه؛ كهو في دوامه.

فإذا قدر انتفاء الموانع من التولد حسب انتفائها في الابتداء: فيلزم من

كونها غير مولدة في الدوام، أن لا تكون مولدة في الابتداء. ومن كونها مولدة في الابتداء، أن تكون مولدة في الدوام؛ ضرورة عدم الفرق. ولو أخذ خصوص الابتداء، أو ما لازمه شرطا في التولد؛ لكان ذلك شرطا في جميع الأسباب المولدة؛ ولم يقولوا به.

التفريع السابع:

اختلفت المعتزلة القائلون بالتولد في الألوان، والطعوم.

فذهب بعضهم: إلى جواز وقوع بعض الألوان، والطعوم متولدة من أفعال العبيد غير مباشرة بقدرهم: وذلك كلون الدبس، وطعمه الحاصل من ضرب الدبس، وسوطه بالمسواط، وكذلك الحرارة الحادثة في الجسم بمحاكته بجسم آخر، الاعتماد عليه، محتجين على ذلك بمآخذ احتجاجهم في غيره من المتولدات؛ وهو حصول اللون، والطعم على حسب الضرب. والسوط.

وذهب أكثرهم: إلى أن الألوان، والطعوم، وكذلك الحرارة لا تقع من أفعال العبيد، لا مباشرة بقدرهم، ولا متولدة من أفعالهم. محتجين على ذلك بأنه لو جاز تولد اللون، أو الطعم عن سبب من الأسباب؛ لما اختص ذلك بجسم دون جسم؛ ضرورة أن الأجسام قابلة لجميع الألوان المتضادة والطعوم، وليس الأمر كذلك. أو التولد في ذلك الجسم لون أو طعم، غير ذلك اللون والطعم؛ ضرورة كونه قابلا للكل؛ والكل ممتنع، وليس بحق.

إذ لقائل أن يقول:

ما المانع من أن يكون اختصاص بعض الأجسام بالطعم، واللون المتولد لاختصاصه بصفة مشروطة في تولد ذلك اللون، والطعم من السبب المفروض لا وجود لها في غيره من الأجسام؟ وكذلك الكلام في اختصاص السبب بتولد بعض الألوان، والطعم عنه، أو أن يكون المسبب المختص بتولد بعض الألوان، والطعوم عنه على هيئة خاصة من الاعتمادات مخصوصة لا يتهيأ

وجود مثلها في غيره ذلك الجسم، ولا بالنسبة إلى لون آخر، أو طعم آخر؛ وهذه طلبات لا مخلص عنها.

التفريع الثامن:

اختلفت المعتزلة في الموت هل يكون متولدا عن الآلام المتولدة من الجرح؟ فذهب الجبائي إلى جوازه، ونفاه آخرون.

ومن نفاه؛ فقد خالف قياس التولد، وترتب الموت على الآلام، وهدم البنية حسب ترتب الآلام على الوها، والاعتمادات.

ومن أثبت ذلك: كان مراغما للدليل الدال على إبطال التولد، وإجماع الأمة، ونصوص الكتاب.

أما الدليل: فما سبق.

وأما إجماع الأمة: فلأن الأمة مجمعة على أن المستقل بالموت، والإحياء : إنما هو الله- تعالى- .

وأما نصوص الكتاب: فقوله- تعالى- ﴿ هُوَ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ﴾ [يونس: ٥٦] وقوله- تعالى ﴿ رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحْيِۦ وَيُمِيتُ ﴾[البقرة:٢٥٨] إلى غير ذلك من الآيات.

ثم يلزم الجبائي القائل: يتولد الموت من فعل العبد. أن يكون العبد قادرا على الحياة المضادة للموت؛ لأن من مذهبه أن القادر على الشيء يكون قادرا على ضده؛ وهو محال.

التفريع التاسع:

اتفق القائلون بالتولد: على تعذر اجتماع حركتين، متماثلتين في جزء واحد، في وقت واحد، بقدرة واحدة، إلى خلاف جهة اعتماده، ولم يمنعوا من وجود حركات؛ كل حركة في محل بقدرة واحدة؛ لكن بشرط تفرق المحال وإن تضامت المحال واجتمعت؛ فيمتنع على القدرة الواحدة ما كان

جائزا لها حالة الافتراق إلا أن يقوم بمحل القدرة أعداد من القدر موازيه لأعداد الأجزاء المحركة المجتمعة، وكل قدرة تؤثر في كل جزء وحركة؛ فيجتمع في كل جزء حركات بعدد جملة الأجزاء المحركة.

وعلى هذا: فلو كانت الأجزاء المحركة عشرة مثلا؛ فلابد من عشر قدر قائمة بالفاعل القادر على التحريك. وكل قدرة؛ فهي مؤثرة في كل جزء بحركة؛ فالحركات القائمة بكل جزء عشر.

هذا أصل القوم، وعليه اتفاقهم، وهو من التحكمات الباردة والدعاوي الجامدة.

فإنه لو قيل لهم: لم كانت القدرة الواحدة تحرك الأجزاء المتفرقة؟ وتوجب في كل واحد منها حركة. ويمتنع عليها ذلك عند تضام الأجزاء. مع أنه ما حدث بالتضام ثقل، ولا زيادة في الأجزاء، ولا فارق غير الاجتماع والافتراق، لم يجدوا إلى الفرق سبيلا. بل ولو قيل لهم: لم كانت القدرة الواحدة موجبة في كل جزء من الأجزاء المنضمة حركة عند انضمام قدر أخرى إليها موازنة للأجزاء المحركة، ولم تكن مؤثرة بانفرادها؟ مع أن مقدور كل قدرة غير مقدور الأخرى. ولا تتعلق قدرتان بمقدور واحد، ولا تؤثر كل واحدة من القدر في القدرة الأخرى، ولا في مقدورها؛ بل كل واحدة حالة انفرادها كهي حالة الاجتماع مع غيرها، ولم لا كانت مؤثرة في الحالتين، أو غير مؤثرة في الحالتين؟ لم يجدوا إلى الفرق سبيلا.

ولهذا قال ابن الجبائي، وغيره من فضلاء المعتزلة: لا نعرف لذلك سببا، غير أنا وجدنا أن ما يسهل علينا حركته عند الافتراق؛ عسير عند الاجتماع. وهذا: وإن كان حقا؛ فليس فيه ما يدل على وجوب اجتماع قدر موازيه لأعداد الأجزاء المنضمة، ولا أن يكون في كل جزء من الحركات ما يوازي أعداد الأجزاء؛ بل أمكن أن يكون ذلك لعدم خلق الله- تعالى- القدرة على

الدفع حالة الانضمام، وخلقه لها حالة التفريق بحكم جرى العادة، أو لتوقفت الحركة والدفع في الأجزاء المنضمة، على وجود قدرة أخرى واحدة، منضمة إلى القدرة الأولى، أو أكثر.

وبالجملة: على قدر لا تكون في عددها موازيه لعدد الأجزاء، ولا محيص عنه.

وأما الجبائي فإنه قال: انضمام الأجزاء مانع من التحريك.

ولهذا: فإنا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد؛ بسبب انضمام أجزاء القيد إلى رجليه؛ وهو مبني على أصله في جواز منع القادر؛ وقد أبطلناه.

وإن سلمنا صحة المنع؛ فلا نسلم صحة التعليل، بانضمام أجزاء القيد إلى رجليه؛ بل أمكن أن يكون ذلك لمعنى مختص بتلك الصورة لا وجود له فيما نحن فيه، ولا طريق إلى نفي ذلك بأمر يقيني على ما أسلفناه.

كيف: والفرق واقع من جهة أن مانع القيد لا يزول- وإن تضاعفت القدر- بخلاف ما نحن فيه فإنه قال بزوال المانع بتقدير أن توجد قدر موازيه لأعداد الأجزاء المنضمة.

ثم يلزم عليهم: إنه لو كانت أعداد الأجزاء المنضمة عشرة؛ فخلق في المحرك لها إحدى عشرة قدرة؛ فالقدرة الزائدة على العشر: إما أن تكون مؤثرة مع تأثير باقي القدر، أو غير مؤثرة.

فإن كان الأول: فهو محال؛ لأنها: إما أن تؤثر في حركة أخرى زائدة على حركات القدر العشر، أو فيما أثرت فيه باقي القدر.

لا سبيل إلى الأول؛ للاستغناء عنها.

ولا سبيل إلى الثاني: لامتناع تأثير قدرتين في مقدور واحد.

وإن كان الثاني: فليس سقوط اعتبار أي قدرة فرض دون الباقي أولى

من العكس وهذه المحالات، إنما لزمت مما ذكروه؛ فيكون محالا.

التفريع العاشر:

ذهب بعض المعتزلة: إلى أن ما يتحرك به الثقيل من الاعتمادات يمنة، ويسرة؛ يمكن أن يرتفع به إلى جهة فوق.

وخالفهم أبو هاشم، وأتباعه في ذلك: محتجا عليهم بما يجده كل عاقل من التفاوت بين التحريك دحرجة، وبين التحريك صعدا؛ لكنه زعم أن ما يفتقر إليه الثقيل في تحريكه يمنة ويسرة، من الحركات القائمة بكل جزء منه، لابد منه في جهة الدفع مع زيادة حركة واحدة.

لو قيل: لم حصرت الزيادة في حركة واحدة؟، ولم لا كانت أكثر من ذلك؟ وهي ما يعلم الله- تعالى- تحرك الثقيل عندها؛ لم يجدوا إلى الحصر سبيلا.

التفريع الحادي عشر:

إذا تمالأ على حمل ثقيل اثنان يستقل كل واحد منهما حمله- بتقدير انفراده به.

فقال عباد الصيمري، والكعبي: إن كل واحد منهما منفرد بحمل بعض من المثقل لا يشاركه فيه لصاحبه، ولا يثبت لهما فعلان في جزء من المثقل.

وقال أكثر المعتزلة: يثبت لكل واحد منهما في كل جزء من أجزاء المثقل من الأفعال حالة الاجتماع، ما كان يثبت له حالة الانفراد.

والمذهبان واهيان:

أما الأول: فلأنه لابد وأن يكون فعل كل واحد منهما في بعض معين في نفس الأمر، وليس ما تعين لفعل زيد فيه أولى من غيره؛ لعدم الأولوية.

وأما الثاني: فلأنه لو قيل: إذا كان المنفرد به لا يتم حمله له دون ما به حركة في كل جزء مثلا. فما المانع عند اجتماعهما من صدور خمسين حركة

في كل جزء، من كل واحد منهما، من غير حاجة إلى ما به من كل واحد منهما؟ لم يجدوا إلى دفعه سبيلا.

التفريع الثاني عشر:

فيما اختلف فيه الجبائي، وابنه.

من ذلك أن الثقيل الساكن؛ هل يمكن أن يولد فيه سكون، أم لا؟ فمنع الجبائي من ذلك؛ لاعتقاده أن مولد السكون الحركة، ولا حركة. وجوزه ابنه؛ لاعتقاده أن المولد للسكون: إنما هو الاعتماد، والاعتماد على الثقيل في جهة ممكن.

وكل واحد من القولين مقابل للآخر من غير دليل.

ومن ذلك أن الجبائي: أحال قيام ألم بجسم من فعل الله- تعالى دون الوها، وتفريق الأجزاء: محتجا على ذلك: بأنا لم نصادف ألما إلا كذلك؛ فكان لازما.

وخالفه أبو هاشم في ذلك وقال: لا يلزم من اطراد ذلك في الشاهد، اطراده في الغائب؛ لأن ما خرج عن محل القدرة في الشاهد، لا يكون مباشرا بالقدرة؛ بخلاف الغائب.

وما ذكره أبو هاشم: تفريعا على القول بالتولد منقدح.

كيف: وإن ما ذكره الجبائي يجر إلى أن لا تكون بيضة إلا من دجاجة، ولا دجاجة إلا من بيضة، ولا إنسان إلا من إنسان بناء على الشاهد، وهو قول بقدم العالم؛ وذلك محال.

ومما خالف فيه ابن الجبائي للمعتزلة: إنه لم يطلق على السبب مولدا للمسبب، قال لأن ذلك يوهم انقطاع المسبب عن كونه فعلا لفاعل السبب؛ بل المولد للمسبب من السبب، هو فاعل السبب، والأمر في الاصطلاح اللفظي قريب.

الأصل الثالث

في أنه لا مخصص للجائزات إلا الله - تعالى - وأنه مريد لكل كائن، وغير مريد لما لم يكن

ولما كان هذا الأصل من أعظم أصول هذا الكتاب، وأغمضها على ذوي العقول والألباب، وجب أن نقدم عليه فصولا لا يتم تحقيقه دونها؛ وهي ستة فصول.

الأول: في إثبات الإرادة الحادثة، وأحكامها.

الثاني: في أضداد الإرادة الحادثة.

الثالث: في أن الإرادة للشيء، كراهية لضده.

الرابع: في أن الإرادة الحادثة لا توجب المراد.

الخامس: فيما يجوز تعلق الإرادة، وما لا يجوز

السادس: في تحقيق متعلق الإرادة.

الفصل الأول

في إثبات الإرادة الحادثة، وأحكامها

كنا بينا في مسائل الصفات اختلاف الناس في معنى الإرادة وما هو المختار فيها، وبينا أنها منقسمة: إلى قديمة، وحادثة، وبينا ثبوت القديمة منها.

وهذا: أوان بيان ثبوت الحادثة منها.

وقد اتفق العقلاء: على ثبوت الإرادة الحادثة شاهدا، غير الجاحظ. على ما أسلفناه في مسائل الصفات. وهو مخصوم: بما يجده كل عاقل من نفسه من مكنه تخصيص حركاته المقدورة بوقت دون وقت، وحالة دون حالة بخلاف حركاته الاضطرارية، وليست مكنة التخصيص بحالة دون حالة راجعة إلى صفة الحركة المقدورة، والحركة الاضطراية؛ بل هي راجعة إلى المتحرك، وليست هي نفس ذاته؛ لوجود ذاته في الحالتين؛ فلم يبق إلا أن تكون صفة من صفات ذاته واختصاصه بالتمكن من التخصيص في إحدى الحالتين دون الأخرى: إما أن يكون بمخصص أو لا بمخصص.

لا جائز أن يكون لا بمخصص؛ لما سيأتي في إثبات الأعراض.

وإن كان بمخصص: فذلك المخصص: إما عدم، أو وجو د.

لا جائز أن يكون عدما؛ لما تحقق في مسألة الرؤية، ولما يأتي في العلل، والمعلولات، ولما يأتي في إثبات الأعراض.

وإن كان وجوديا: فإما ذاته، أو بعضه ذاته، أو زائدا على ذاته.

لا جائز أن يقال بالأول، والثاني: لكونه عاما للحالتين. وإن كان زائدا على ذاته؛ فليس هو نفس الحياة؛ ولا العلم، ولا غيره من الصفات المشتركة بين الحالتين، ولا هو نفس القدرة؛ إذ القدرة ليس من شأنها تخصيص الحادث بحالة دون حالة؛ بل ما من شأنه أن يأتي به الفعل بدلا عن الترك، والترك بدلا عن الفعل، كما تقدم تحقيقه؛ فلم يبق إلا أن يكون زائدا على ذلك كله؛

وهو المعنى بالإرادة فقد ثبت بذلك أن العبد متصف بالإرادة، وإليه الإشارة بقوله- تعالى- ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا ﴾ [الأنفال:٦٧] أثبت كون العبد مريدا، والمريد من قامت به الإرادة، على ما سبق. وكذلك قوله- تعالى- ﴿ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُواْ مَيْلًا عَظِيمًا ﴾ [النساء:٢٧] إلى غير ذلك من الآيات، والدلائل الواضحات.

وإذا ثبتت الإرادة الحادثة؛ فالقول في امتناع بقائها، وفي وجوب مقارنتها للمراد، وامتناع تعلق الإرادة الواحدة الحادثة بمرادين، وفي تماثلها واختلافها، وتضادها، وأنها هي تفتقر في تعلقها بالمراد إلى نية مخصوصة؟

وأن فعل النائم هل هو مراد؟ وأن النوم مضادا للإرادة. وأنه هل يتصور وجود مراد بين مريدين؟ وأن الله- تعالى- يريد مثل فعل العبد، وأنه هل يتصور وجود مراد واحد بإرادتين لمريد واحد من وجهين؛ فعلى ما سبق في القدرة الحادثة من المزيف، المختار؛ فعليك بنقله إلى ههنا.

الفصل الثاني
في أضداد الإرادة الحادثة

وهي تنقسم: إلى أضداد خاصة. وإلى أضداد عامة

أما الخاصة:

فالكراهية: وهي ضد الإرادة باتفاق الأئمة. ولم يمنعوا من اتصاف الرب- تعالى- بها، خلافا للأستاذ أبي إسحاق، فإنه قال: الكراهة لا يوصف بها الباري- تعالى- لأن الكراهة راجعة إلى النفرة عن الشيء، والنفرة عنده من ضروب الآلام. والرب- تعالى- لا يوصف بشيء من الآلام، وهو على خلاف الإطلاق الشائع الذائع من الأمة بكون الله- تعالى- كارها لكذا، وغير كاره لكذا، ولو كانت الكراهة ألما، أو نفرة؛ لما وصف بها الرب- تعالى إذ هو لا يوصف بالألم، والنفرة.

وأيضا: فإنه لو كانت الكراهية هي النفرة، أو ضرب من الألم؛ لكان قول القائل: كرهت بمنزلة قوله: تألمت، ونفرت. ولو كان كذلك؛ لما صح قول القائل: كرهت الأمر الفلاني؛ إذ هو بمنزلة قوله: تألمت الأمر الفلاني، أو نفرت الأمر الفلاني؛ وهو محال.

فإن قيل: لو كانت الكراهية ضد الإرادة، لما اجتمعا. والمعصية الواقعة عندكم مرادة لله- تعالى- ومكروهة له.

قلنا: حدوث المعصية الواقعة عندنا هو المراد، وحدوثها ليس بمكروه؛ بل المكروه كونها معصية، وكونها معصية؛ خارج عن نفس الحدوث المراد؛ فما اجتمعا.

وأما الأضداد العامة: فالموت، والنوم؛ بالاتفاق.

وأما الغفلة، والسهو؛ فالاجتماع منا، ومن المعتزلة، وكل عاقل- واقع على أنه لا يجامع الإرادة. بمعنى أن إرادة الشيء لا تجتمع مع السهو عن ذلك

الشيء. وهل هما ضدان؟ فالذي عليه أصحابنا: التضاد خلافا للمعتزل؛ فإنهم قالوا: هما غير متضادين، وإن امتنع الجمع بينهما.

احتج الأصحاب: بأن الإرادة، والسهو: معنيان يمتنع الجمع بينهما في المحل الواحد بالنسبة إلى شيء واحد، ولا يتخيل فيهما مانع للمنع من الجمع غير التضاد؛ فهما متضادان.

وفيه نظر؛ إذ ليس كل معنيين يمتنع الجمع بينهما فهما متضادان؛ فإن القدرة على الحركة على أصولنا معنى، والسكون المضاد للحركة المقدورة معنى، ولا يتصور الجمع بين القدرة على الحركة، والسكون؛ ضرورة مقارنة القدرة على الحركة للمحركة، وليست القدرة على الحركة، والسكون ضدين؛ بل القدرة على الحركة لازم ضد السكون؛ وهو الحركة.

وقول القائل: لم يتخيل من الإرادة والكراهة ما يجعل الجمع غير التضاد، دعوى تفتقر إلى البحث والسر، وهو غير يقيني كما سلف.

وأما حجة الخصم: فمن وجهين:

الأول: لو كان السهو مضادا للإرادة؛ لتعلق بمتعلقها على ضد تعلقها: كالجهل؛ فإنه لما ضاد العلم كان متعلقا بمتعلق العلم على النقيض من تعلق العلم به، والسهو ليس كذلك؛ فإنه متعلق مثيله بالقديم، والباقي مع استحالة تعلق الإرادة بهما.

الثاني: أنه لو كان السهو مضادا للإرادة؛ فهو عندكم أيضا مضاد العلم، ولو كان ضدا لهما، لتضادا: كالسواد؛ فإنه لما كان ضدا للبياض والحمرة؛ كان البياض، والحمرة ضدين. وليس العلم ضدا للإرادة؛ فلا يكون السهو ضدا لها.

والجواب عن الحجة الأولى:

لا نسلم أنه لو كان السهو مضادا للإرادة؛ لكان متعلقا على النقيض، ولا يلزم من وقوع ذلك في بعض المتضادات: كالعلم، والجهل؛ وقوع ذلك

مطلقا في كل متضادين؛ فإن السواد والبياض ضدان، ولا تعلق لأحدهما بمتعلق الآخر على النقيض، وكذلك الموت؛ فإنه عندنا ضد الإرادة، وليس هو على ما ذكروه.

وإن سلمنا: أنه لابد وأن يكون الأمر في المتضادين على ما ذكروه؛ ولكن لا نسلم أن السهو الذي هو مضاد للإرادة غير متعلق بمتعلق الإرادة؛ فإن إرادة الشيء يضادها السهو عن ذلك الشيء لا عن غيره.

وعلى هذا: فلا يلزم من كون السهو عن القديم والباقي، غير مضادا للإرادة، أن لا يكون السهو عن الشيء مضادا لإدارة ذلك الشيء.

أما الحجة الثانية:

فلا نسلم أن ما ضاد مختلفين؛ أنه لابد من تضاد المختلفين، ولا أنه يلزم من وقوع ذلك في بعض المتضادات، طرده في الباقي؛ فإن عندنا الموت مضاد للعلم، والقدرة، والإرادة؛ ولا تضاد بين العلم، والقدرة، والإرادة، ومجرد الدعوى في ذلك غير مقبولة في ما ليس بضروري.

ومن مذهب الشيخ: إن الإرادتين المتعلقتين بالضدين في وقت واحد في محل واحد؛ ضدان: كإرادة الحركة يمنة، وإرادة الحركة يسرة.

قال القاضي أبو بكر: والذي يصح عندي عدم التضاد محتجا على ذلك بأن من جهل تضاد شيئين. وقد في نفسه جواز اجتماعهما؛ فإنه يتصور منه إرداهما معا على رأي الشيخ، ولو تضادا، لما اختص امتناع الجمع بينهما بحالة العلم دون غيره: كالسواد، والبياض؛ فإنهما لما تضادا امتنع الجمع بينهما مطلقا سواء علما، أو جهلا.

وفيه نظر؛ إذ الإرادة على ما حققناه: عبارة عن معنى من شأنه أن يتخصص به كل واحد من الجائزين بدلا من الآخر، وما لا يكون كذلك؛ فغير خارج عن القصد والتمني، والشهوة، والميل، والعزم، وليس إرادة على التحقيق.

وعلى هذا: فتعلق الإرادة بالمراد لا معنى له غير تخصيص المراد بها؛ فلا يعقل تعلقها بالمراد من غير تخصيص له بها.

وعند ذلك: فلا يخفي أن تعلق الإرادتين بالضدين ممتنع سواء علم تضادهما، أو لم يعلم؛ ضرورة استحالة تخصيصهما معا في وقت واحد، في محل واحد، ولا معنى لتضاد الإرادتين غير امتناع اجتماع تعلقهما بالضدين معا.

وعلى هذا: فالمذهبان مدخولان.

أما مذهب الشيخ: فلاعتقاده أنه تضاد حالة الجهل.

وأما مذهب القاضي: فلاعتقاد انتفاء التضاد مطلقا. فإن قال ناصر كلام القاضي أن الإرادة الحادثة عندكم غير مخصصة للمراد كما أن القدرة الحادثة غير مؤثرة في الإيجاد؛ فكيف يصح هذا النبأ؟

قلنا: وإن كانت الإرادة الحادثة غير مؤثرة في التخصيص، فمعنى تعلقها بالمراد، وقوع التخصيص مقارنا لها. كما أن القدرة الحادثة غير مؤثرة في الإيجاد. ومعنى تعلقها بالمقدور مقارنته لها، على ما تقدم.

ولا يخفى: أن تعلق الإرادة الحادثة بالمراد- على هذا التفسير- مما يمنع من الجمع بين تعلق الإرادتين بالضدين على ما عرف. وعلى هذا: فكل ضدين لا واسطة بينهما، ويمتنع عرو المحل عنهما؛ فيمتنع الكراهية لهما؛ إذ من ضرورة الكراهية لهما امتناع إرادة كل واحد منهما؛ لاستحالة الجمع بين كراهية الشيء وإرادته. ويلزم من ذلك خلو المحل عنهما؛ وهو محال. وإن كان بينهما واسطة؛ فلا يمتنع تعلق الكراهة بهما؛ لإمكان اجتماعهما في العدم.

الفصل الثالث

في أن الإرادة للشيء كراهية لضده

مذهب الشيخ أبي الحسن، وكثير من أصحابه: أن عين إرادة الشيء كراهية لأضداد ذلك الشيء؛ ولكن مقتضى أصل الشيخ، وإن لم يكن مصرحا به من جهته: أن يكون المريد للشيء عالما بأن الشيء له أضداد، فإن من لا يعلم وجود الشيء؛ فلا يتصور أن يكون كارها له.

فإذن الإرادة للشيء: كراهية لأضداده، حالة علم المريد بالأضداد، لا حالة جهله بها.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: إرادة الشيء لا تكون بعينها كراهية لأضداد ذلك الشيء مطلقا؛ لأنها لو كانت الإرادة للشيء كراهية للضد؛ لكان ذلك لها من صفات نفسها، وصفات النفس لا تزول. ولو كان كذلك؛ لكانت الإرادة للشيء كراهية لضده حالة الجهل به؛ وهو محال لما تقدم.

وقال إمام الحرمين: هذا هو أيضا مقتضى أصل القاضي، والحجة لمذهبل الشيخ أبي الحسن: أن المريد للشيء تلازمه الكراهية لأضداده لا محالة على ما يجده كل عاقل من نفسه، والكراهة: إما أن تكون عين الإرادة، أو غيرها.

لا جائز أن يقال بالمغايرة: وإلا فذلك الغير: إما أن يكون مثلا للإرادة، أو لا يكون مثلا لها.

فإن كان مثلا: فالمثلان لا يجتمعان في محل واحد على ما يأتي في التضاد.

وإن لم يكن مثلا: فهو خلاف؛ والخلاف: إما ضد، أو ليس بضد. لا جائز أن يكون ضدا: وإلا لما اجتمعا؛ وقد اجتمعا.

وإن لم يكن ضدا: فكل خلافين ليسا بضدين أمكن وجود أحدهما دون الآخر: كالعلم، والقدرة، ونحوهما؛ وهو خلاف ما قيل من التلازم؛ بل

وأمكن وجود كل واحد منهما مع ضد الآخر. وضد الكراهية، والإرادة؛ وذلك يجر إلى جواز إرادة الشيء، وإرادة ضد ذلك الشيء معا؛ وهو محال؛ لما تقدم من أن الإرادتين المتعلقتين بالضدين متضادات.

وإذا لم يكن كارها لغير ما هو مريد له، تعين كون الإرادة للشيء عين الكراهة لضد ذلك الشيء؛ وبهذا عرفنا أن عين القرب من المشرق؛ هو عين البعد من المغرب، وأن عين شغل الجوهر لحيز انتقل إليه، عين تفريقه للحيز الآخر، ونحو ذلك.

وهذه الحجة فيها نظر؛ إذ لقائل أن يقول: لا نسلم أن المريد للشيء يكون كارها لضده؛ بل غايته أن يكون كارها، لعدم المراد. أما الضد: فأمكن أن يكون كارها له، وأمكن أن لا يكون وإن سلم أنه لابد وأن يكون كارها للضد؛ ولكن لا نسلم أن الإرادة عين الكراهة. والمختار من الأقسام: إنما هو الاختلاف من غير تضاد.

وعلى هذا: فلا نسلم إمكان وجود أحد المختلفين دون الآخر مطلقا في كل مختلفين؛ ليلزم ما قيل.

وما المانع من كونهما متلازمين؟ بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر، ولا يلزم من جواز الانفكاك في بعض المختلفات جوازه مطلقا.

ولهذا: فإن التحيز مع الجوهر من المختلفات، ولا انفكاك لأحدهما عن الآخر على أصل المستدل.

وأما حجة مذهب الأستاذ أبي إسحاق: فإنما تلزم أن لو قيل: بأن إرادة الشيء عين الكراهة لضد ذلك الشيء مطلقا؛ وليس كذلك.

وما المانع أن تكون الإرادة للشيء عين الكراهة لضده مشروطا بالعلم به كما أن أصل الكراهة للشيء. أو الإرادة له مشروطا بالعلم به.

فإن قيل: لو جاز أن تكون الإرادة للشيء عين الكراهة لضد؛ لكان العلم بالشيء جهلا ضده؛ وهو محال؛ فإنه لا يلزم من العلم بالسواد الجهل بالبياض، ونحوه

قلنا: هذه دعوى مجردة، وتمثيل من غير دليل جامع؛ فلا يصح. كيف: وإن الاتفاق واقع على أن إرادة الشيء كراهية لعدم ذلك الشيء إما بعين الإرادة، أو بغيرها، وما لزم أن يكون العلم بوجود الشيء؛ جهلا بعدمه، كان الجهل بالعدم عين العلم، أو غيره.

الفصل الرابع

في أن الإرادة الحادثة لا توجب المراد

مذهب الأشاعرة: أن الإرادة غير موجبة للمراد.

ووافقهم على ذلك الجبائي، وابنه، وجماعة المتأخرين من المعتزلة.

وذهب النظام، والعلاف، وجعفر بن حرب، وطائفة من قدماء البصريين: إلى أن الإرادة توجب المراد؛ إذا كان المراد فعلا للمريد، وكانت الإرادة قصد إلى إيقاع الفعل المقدور عند زوال الموانع.

وأما إن كانت عزما الإرادة أو كانت الإرادة لفصل الغير فلا.

أما حجة أصحابنا على امتناع كون الإرادة موجبة للمراد: فما أسلفناه في امتناع كون القدرة الحادثة موجبة للمقدور؛ فعليك بنقله إلى ههنا.

وأما النظام: فإنه قال: إذا أراد المريد الحركة إلى جهة اليمنة تقديرا، وكانت إرادته قصدا لإيقاع الفعل مع ارتفاع الموانع: فإما أن يقال بجواز وقوع الحركة في الحالة الثانية من وجود الإرادة إلى جهة اليمنة، أو أنه لابد من وقوع ماعينه من الحركة

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا فتلك الحركة: إما أن تقع مرادة، أو غير مرادة.

لا جائز أن تقع من غير إرادة: وإلا لأمكن مثل ذلك في كل حركة؛ إذ ليس البعض بالاستغناء عن الإرادة أولى من البعض.

وإن كان وقوعها بالإرادة: فالإرادة لها: إما أن تكون مقارنة لها، أو متقدمة عليها.

لا جائز أن يقال بالمقارنة: لأن الإرادة قصد، والقصد إلى الشيء يجب أن يكون مقدما على ذلك الشيء.

ولا جائز أن يقال بتقديمها عليها: لأن ذلك يجر إلى اجتماع الإرادتين الضدين مع العلم بهما في وقت واحد؛ وذلك محال.

فلم يبق إلا القسم الثاني: وهو وجوب وقوع ما عينه من الحركة في الوقت الثاني، وهو المعنى بإيجاب الإرادة للمراد.

واعلم أن هذه الحجة إنما تلزمنا: أن لو قلنا بوجوب تأثير الإرادة في المراد بالتخصيص، وليس كذلك؛ بل غايته أن نقول بوجوب مقارنتها للمراد من غير تأثير كما قلنا في القدرة، وليس القول: بكون الإرادة موجبة للمراد بسبب المقارنة بينهما من غير تأثير لأحدهما في الآخر، بأولى من كون المراد موجبا للإرادة؛ كما سبق في القدرة.

وإن سمى مسم الإرادة موجبة بهذا الاعتبار؛ فلا منازعة معه في غير التسمية؛ بل هذه الحجة لازمة على المعتزلة القائلين بأن الإرادة غير موجبة للمراد، مع اعترافهم بتأثيرها في صفة المراد، ولصعوبة معركها على أصلهم.

اختلفوا في جوابها؛ بعد الاتفاق منهم على جواز وقوع الحركة في الوقت الثاني من وجود الإرادة إلى خلاف جهة الحركة المرادة.

فمنهم من قال: بأنها تقع مرادة إذ لو وقعت غير مرادة؛ لأمكن ذلك في كل حركة لما سبق.

ثم من هؤلاء من قال: بأن الإرادة لضد الحركة المرادة أولا تقع مقارنة لها، لا مقدمة عليها، حتى لا تجتمع إرادتان لضدين في وقت واحد- مع العلم بهما- إذ هو محال؛ لما سبق؛ هذا هو قول الجبائي.

ومنهم من قال: إنها تقع بإرادة متقدمة عليها، ولو وقع ذلك؛ لما كانت الإرادة الأولى؛ وهذا هو قول أبي هاشم.

ومن المعتزلة القائلين بامتناع إيجاد الإرادة للمراد من قال: بأن الحركة المرادة تقع في الوقت الثاني من غير إرادة؛ لأنها لو كانت مرادة؛ فالإرادة: إما مقارنة لها، أو متقدمة عليها.

لا جائز أن تكون مقارنة لها؛ لما تقدم، ولا متقدمة عليها، للمحال المذكور أولا وربما أسند بعضهم وقوعها إلى البنية المخصوصة.

وكل هذه الأجوبة فمدخولة.

أما جواب الجبائي: فإما أن يقول: بأن كل إرادة تقارن المراد؛ كما هو المنقول عنه من أحد قوليه. وإما أن يقول بالمقارنة في صورة الإلزام دون غيرها، كما هو المنقول عنه في قول آخر.

فإن كان الأول: فلا يخفى أنه يلزم من مقارنة الإرادة للمراد مع تأثير الإرادة في صفة المراد، أن تكون موجبة المراد: كما قال النظام، وموافقوه.

وإن كان الثاني: فيلزم منه أن تكون الإرادة في صورة المقارنة موجبة، وهو خلاف مذهبه، ثم إنه ليس القول: بمقارنة الإرادة لإحدى الحركتين، وتقدم إرادة الأخرى عليها، أولى من العكس.

وأما جواب أبي هاشم: فحاصله راجع إلى أن الإرادة المفروضة أولا لم تكن بتقدير وقوع الحركة المضادة؛ وهو محال؛ لما فيه من القول بعدم ما قيل بوجوده في وقت وجوده.

والقول بأن الحركة المضادة- بتقدير وقوعها- لا تكون مرادة؛ يوجب أن تكون كل حركة هكذا؛ لما تقدم من عدم أولوية بعض الحركات بالاستغناء عن الإرادة دون البعض.

وعلى هذا: يبطل القول بإسناد الحركة المضادة إلى البنية المخصوصة أيضا.

الفصل الخامس

فيما يجوز تعلق الإرادة به، وما لا يجوز

أما ما لا يجوز تعلق الإرادة به: فالمستحيلات: كالجمع بين الضدين، وانقلاب الحادث قديما، والقديم حادثا. إلى غير ذلك.

ولا فرق في ذلك بين الغائب، والشاهد؛ لكن مع العلم بالاستحالة شاهدا، وكذلك الحكم في إرادة القديم الواجب؛ إذ الإرادة إنما هي للتحصيل، وتحصيل الحاصل محال. وكل ذلك مما لا خلاف فيه بين العقلاء.

وأما ما يجوز تعلق الإرادة به: فكل ما هو جائز في نفسه، وسواء كان مقدورا للمريد، أو غير مقدور له. وسواء كان وجودا، أو عدما. وسواء كان العدم طارئا، أو أصليا: كإرادة أن لا يحدث الشيء.

وذهب بعض المعتزلة: إلى امتناع إرادة العدم المحض.

ومنهم: من جوز ذلك؛ لكنه لم يصف العدم بكونه مرادا، وإن تعلقت الإرادة به كما قال أبو هاشم في العلم بالمستحيلات.

والمذهبان باطلان:

أما الأول: فلأنه خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من إرادة أن لا يكون الشيء كما يجده من إرادة كونه؛ وليس ذلك عائدا إلى إرادة الضد؛ فإنه قد يريد ألا يحدث ما لا ضد له: كالجوهر. وليس الفناء ضدا للجوهر ليقال بتعلق الإرادة به على ما سنبينه، وبتقدير كون الفناء ضدا؛ فإنما يكون بعد حدوث الجوهر لا قبله؛ فلا يمكن أن تكن إرادة ألا يحدث الجوهر إرادة لفنائه. وبتقدير تحقق الفناء قبل حدوث الجوهر، فقد يريد ألا يحدث الجوهر من لا يخطر الفناء بذهنه.

وأما المذهب الثاني: فبطلانه بما أبطلنا به قول أبي هاشم في علم لا معلوم له.

فإن قيل: إذا جوزتم تعلق الإرادة بكل جائز؛ فكل باق مما ليس واجبا لذاته جائز فتلكن الإرادة متعلقة به، و لم يقل به أحد العقلاء.

فقد أجاب عنه: الأستاذ أبو إسحاق: بأن إرادة المعنى الذي به بقاء الباقي ممكن.

وأما الباقي من غير بقاء: فغير ممكن؛ فلا تتعلق به الإرادة. وليس بحق؛ فإنه إن كان الباقي باقيا بنفسه؛ فالإشكال لازم. وإن كان باقيا بمعنى: فلو قيل: لم لا يجوز أن تتعلق الإرادة بالباقي مع جوازه، وبقطع النظر عن المعنى الموجب للبقاء؟ لم يكن ما ذكره الأستاذ في الجواب كافيا.

والحق في الجواب: أنه لا امتناع من تعلق الإرادة بالباقي. وإنما الذي يمتنع تعلقها به تجدد وجود الباقي؛ فإنه محال. وعليه معول إمام الحرمين.

هذا ما قاله الأصحاب: في تعلق الإرادة بالمراد.

والواجب إنما هو التفصيل في هذا الباب؛ وهو أن يقال:

إن أريد بالإرادة: المعنى الذي من شأنه تخصيص الحادث بوقت حدوثه وبحالة دون حالة، كما أسلفناه في تحقيق معنى الإرادة؛ فيمتنع تعلقها بما لا تكون مخصصة له. وسواء كان جائزا في نفسه، أو لم يكن كما أسلفناه في الفصل الثاني من هذا الأصل.

وإن أريد به ما سوى ذلك: من القصد له، أو التمني، أو الشهوة، أو الميل، أو غيره؛ فمسلم.

وعلى كل حال؛ فلا يتصور أن يكون الفاعل عالما بفعله، إلا وهو مريد له بموافقة جميع المعتزلة. ما سوى المتولدات من الأسباب؛ فإنها يجوز أن تكون عندهم مرادة، وغير مرادة. وإن كانت من أفعال فاعل السبب.

وأما الإرادة: فلو أقدر الله- تعالى- عبده على الإرادة، فهل يجب أن تكون تلك الإرادة مرادة له بإرادة أخرى؟ وهل تتعلق إرادته، بإرادته المقدورة، أم لا؟

فذهب أصحابنا: إلى وجوب ذلك؛ لأنه لا يتصور فعل من فاعل، وهو عالم به، ذاكر له من غير إرادة له.

ومنع الجبائي من ذلك: وأحال كون الفاعل للإرادة مريدا لها بإرادة أخرى.

وأما أبو هاشم فإنه قال: إن كانت الإرادة قصدا إلى الفعل مقارنة له، أو متقدمة عليه: كتقدم القدرة على المقدور، جاز أن تكون مرادة وأن لا تكون مرادة.

وأما إن كانت متقدمة على الفعل بأزمنة، وكانت عزيمة على الفعل؛ فلابد وأن تكون مرادة. وكل ذلك يخيل في دفع سؤال التسلسل على قولهم: بأن الله- تعالى- مريد بإرادة حادثة لا في محل.

احتج أصحابنا: بأن الإجماع منا، ومن المعتزلة منعقد على أن كل مقدور معلوم، ما عدا موضع التراع؛ فإنه لابد وأن يكون مرادا بإرادة مخصصة له.

وإنما افتقر إلى تعلق الإرادة به من جهة كونه جائزا؛ فإن المخصص للجائزات: إنما هو الإرادة- كما سبق تقريره في مسائل الصفات - والإرادة المقدورة جائزة؛ فكان تخصيصها مفتقرا إلى مخصص من جهة الفاعل لها؛ وذلك المخصص هو الإرادة. ولو أمكن استغناؤها- مع جوازها- عن الإرادة المخصصة؛ لاستغنى كل جائز عن المخصص؛ وذلك محال؛ لما فيه من تخصيص بعض الجائزات دون البعض من غير مخصص.

فإن قيل: ما ذكرتموه: إنما يلزم منه وجود الإرادة مع جوازها من غير مخصص، بتقدير أن لا تكون مرادة أن لو لم يكن الداعي إليها كافيا في التخصيص؛ فلم قلتم بأنه غير كاف؟

وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على إرادة الإرادة؛ لكن معنا ما يدل على امتناع ذلك، وبيانه من وجهين:

الأول: إنه لو كانت الإرادة المقدورة مرادة للفاعل؛ لكانت تلك الإرادة الثانية مفتقرة إلى ثالثة،، والثالثة إلى رابعة، وهلم جرا إلى ما لا نهاية له؛ وهو محال.

الثاني: إنه لو جاز أن تراد الإرادة؛ لجاز أن تشتهي الشهوة، وأن يتمنى التمني، وكل ذلك محال.

قلنا: أما داعي الإرادة لو اكتفى به عن إرادة؛ الإرادة؛ لاكتفى بداعي المراد عن إرادة المراد. وأما التسلسل: فإنما يلزم أن لو كانت كل إرادة مكتسبة مرادة بإرادة مكتسبة؛ وليس كذلك؛ بل أمكن قطع التسلسل بالانتهاء إلى إرادة ضرورية حاصلة للفاعل بخلق الله- تعالى.

فإن قيل: فلو كان المراد معصية؛ فإرادته تكون معصية؛ لأن إرادة المعصية معصية، وهلم جرا؛ فالإرادة المخلوقة لله- تعالى- تكون معصية، ولا يكون الرب- تعالى- خالقها؛ فقد سبق الجواب عن أمثال هذا في مسألة خلق الأفعال.

وما ذكروه آخرا؛ فدعوى مجردة، وتمثيل من غير جامع؛ فلا يصح على ما عرف.

كيف وإن ما ذكروه، لازم عليهم في الإرادة السابقة على المراد بأزمنة؛ فإنها لابد وأن تكون مرادة على أصلهم كما بيناه. فما هو جوابهم ثم؛ فهو جوابنا ههنا.

الفصل السادس
في تحقيق متعلق الإرادة

ذهب القاضي أبو بكر، والبصريون من المعتزلة: إلى أن الإرادة إذا تعلقت بقول، أو فعل؛ فلابد وأن تثبت له حالة زائدة على ذاته.

أما في القول: فكما لو قال القائل لغيره: افعل فإنه إذا أراد به الإيجاب، أو الندب، أو الإباحة، أو التعجيز، أو التسخير، أو التأديب، إلى غير ذلك من المحامل؛ فقد أفادت الإرادة قوله: افعل. إثبات حالة زائدة في كل واحدة من هذه الصور: وهي ما به التمايز بين هذه الجهات. وإن كان قوله: افعل. متحدا لا اختلاف فيه.

وأما في الفعل: فكالسجود: فإنه بالإرادة لله- تعالى- ثبتت له صفة الطاعة، وبالإرادة للصنم يثبت له بها صفة المعصية. وإن كان السجود متحدا؛ لا اختلاف فيه إلى نظائره.

ولهذا قال الكعبي: إن قوله: افعل، وهو موجب، خلاف قوله: افعل؛ وهو نادب.

وخالفهم في ذلك بعض أصحابنا.

احتج القاضي، ومتبعوه: بأن الإرادة لابد لها من مراد، وأنه يستحيل وجود إرادة لامراد لها، كما يستحيل وجود علم لا معلوم له، وقدرة لا مقدور لها. ومتعلق الإرادة في هذه الجهات القولية، والفعلية، ليس هو نفس القول، أو الفعل، لعدم الاختلاف فيه؛ فلم يبق إلا أن تكون صفة زائدة عليه.

وأيضا: فإن العاقل يجد من نفسه التفرقة بين هذه الأقوال، والأفعال؛ وليست التفرقة عائدة إلى مابه الاتفاق: من القول، أو الفعل؛ فلم يبق إلا أن تكون عائدة إلى ما به الافتراق. وما به الافتراق غير ما به الاتفاق؛ وذلك هو المطلوب.

والحق عندي في ذلك: أن ما ذكره القاضي في الدلالة على أن متعلق الإرادة في الصور المذكورة ليس هو نفس القول، والفعل المطلقين؛ بل هو أمر زائد عليهما؛ فهو مسلم لامراء فيه؛ لكنه إن أراد بذلك الأمر الزائد- الذي هو اثر الإرادة- صفة وجودية، وحالة ثبوتية للفعل، أو القول في جهاته المختلفة؛ فهو ممتنع. وإلا كانت الإرادة مؤثرة في حدوث تلك الصفة وثبوتها؛ ويلزم من ذلك ثبوت أخص صفة القدرة للإرادة، وأن تكون الإرادة قدرة، والقدرة إرادة؛ وهو قلب لحقيقة كل واحدة من الصفتين.

كيف: وإن القائل: إذا بحث مع نفسه، ونظر بعقله نظر منصف؛ علم أن قول القائل حالة كونه موجبا؛ كهو حالة كونه نادبا، وأنه ليس لأحدهما صفة ثبوتية يمتاز بها عن الآخر. وبه يبطل قول الكعبي باختلافهما في نفسيهما.

وإن أراد به أن صيغة أفعل المقدورة مما يجوز أن ترد للوجوب تارة، وللندب أخرى وأن كل واحد من الجائزين؛ فمتعلق من جهة حدوثه، ووجوده، أن متعلق الإرادة، تعين أحد الجائزين لأن يوجد بالقدرة بدلا عن الآخر، فهو الحق.

وإن أراد به غير هذين المحملين، فلابد من تصويره، وبيان وجوده، وهو غير متصور، ولا مبرهن.

وإذ أتينا على ما أدناه من الأصول، وأوردناه من الفصول؛ فنعود إلى المقصود في بيان أن كل كائن مراد لله- تعالى- وما ليس بكائن ليس مرادا له.

القول في أن كل كائن فمراد لله تعالى وما ليس بكائن غير مراد الكون

مذهب أهل الحق من أصحابنا: أن كل جائز كائن؛ فهو مراد لله- تعالى- وأن كل جائز ليس بكائن؛ فغير مراد الكون.

واتفقوا: على صحة إسناد جميع الكائنات إلى إرادته جملة بقولهم: جميع الكائنات مرادة لله- تعالى.

واختلفوا: في جواز إسنادها إليه مفصلا:

فمنهم: من منع ذلك وأن يقال: الكفر، والفسوق مراد لله- تعالى حذرا من تخيل السامع أن الإرادة هي الأمر: كما ذهب إليه بعض العلماء، وأن الكفر، والفسوق مأمور به.

وعند توقع الالتباس في الإطلاق؛ يجب التوقف فيه على ورود الشرع به؛ ولم يرد. وهذا كما يصح أن يقال بالإجماع، وبالنص: الله خالق كل شيء. ولا يقال: الله خالق المستقذرات، والنجاسات، والكلاب، والخنازير، وإن كانت من مخلوقاته.

وكما يقال: إن كل شيء في العالم لله- تعالى- بالإضافة الملكية، ولا يقال له الزوجة والأولاد، وإن كان في العالم زوجة وأولاد، وهم مضافون إليه إضافة ملك، وليس ذلك إلا لما فيه من احتمال اللبس، والتوقف على ورود الشرع بالإطلاق.

ومنهم: من جوز ذلك وقال: إن الله مريد للكفر، والفسوق معصية معاقبا عليه.

ومن أصحابنا: من فصل بين قوله: إن الله يريد بالكافر الكفر، وبين قوله: يريد منه الكفر؛ فأجاز الأول، ومنع الثاني؛ لإنبائه عن الرضا بالكفر بخلاف الأول.

وأما المعتزلة فإنهم قالوا: ما كان من أفعال الله- تعالى- فهو مراد له، غير إرادته الحادثة على ما فصلنا مذهب الجبائي، وابنه فيه.

وما كان من أفعال العباد المكلفين؛ فإن كان واجبا: أراد وقوعه، وكره تركه.

وإن كان حراما: كره وقوعه، ولا يريد وقوعه.

وإن كان مندوبا: أراد وقوعه، ولا يكره تركه.

وإن كان مكروها: كره وقوعه، ولا يريده.

وإن كان مباحا: فلا يريده، ولا يكرهه.

وما كان من أفعال غير المكلفين: كالصبيان، والمجانين، والبهائم؛ فحكمها حكم الأفعال المباحة من المكلفين.

وأما حجة أصحابنا في الطرف الأول- وهو أن كل جائز كائن فمراد لله- تعالى-: هو أن كل كائن فهو مخلوق لله- تعالى - وكل مخلوق لله- تعالى؛ فهو مراد له؛ فكل كائن فهو مراد له.

أما بيان المقدمة الأولى: فما مر في الأصل الذي قبل هذا الأصل.

وأما المقدمة الثانية: فهو أن كل مخلوقه لله- تعالى- فلابد وأن يكون جائز الوجود، جائز العدم، وإلا كان واجبا لذاته، أو ممتنعا؛ وخرج عن كونه مخلوقا.

كل جائز: فلابد له في وجوده وحدوثه، من مخصص، وإلا كان وجود أحد الجائزين من غير مخصص؛ وهو محال.

فإذا كل مخلوق لله- تعالى- لابد له من مخصص؛ وكل ما لا بد له من مخصص؛ فلابد وأن يكون مرادا؛ إذ لا مخصص غير الإرادة؛ على ما تقدم. فكل مخلوق لله- تعالى- مراد، وليس مخلوقه مرادا مخصصا بإرادة غيره، وإلا لخرج عن كونه مستندا لخلقه؛ وهو محال. فإذن كل كائن؛ فهو مراد لله تعالى.

وفي الطرف الثاني: وهو أن ما لا يكون غير مراد الكون:

فهو أن ما ليس بكائن من الجائزات؛ فلابد وأن يكون الرب- تعالى- عالما بأنه لا يكون. وإلا كان جاهلا به؛ والجهل على الله محال كما سبق. ويلزم من علمه بأن لا يكون؛ استحالة الكون، وإلا لا نقلب العلم جهلا بتقدير الكون، والعلم باستحالة وقوع الشيء معلوم بالضرورة. أنه لا يريده، ولأنه لو أراده: فإما أن يقع مراده، أو لا يقع.

والأول: يلزم منه انقلاب العلم جهلا.

والثاني: يلزم منه أن يكون عاجزا قاصرا عن تحقيق مراده، والكل على الله- تعالى- محال.

ويعضد هذه الدلائل العقلية؛ إجماع السلف والخلف، في جميع الأعمار والأمصار على إطلاق قولهم: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ومن غير نكير، وهو دليل على الطرفين.

فإن قولهم: ما شاء الله كان. يدل على الطرف الثاني: وهو أن كل ما ليس بكائن؛ فهو غير مراد الكون؛ لأنه لو كان مراد الكون، ولم يكن؛ فيكون على خلاف قولهم: ما شاء الله كان.

وقولهم: وما لم يشأ لم يكن، دليل على الطرف الأول: وهو أن كل كائن؛ فهو مراد الكون له؛ لأنه لو لم يكن مرادا له؛ لكان كونه على خلاف قولهم: وما لم يشأ لم يكن.

فإن قيل: لا نسلم أن كل كائن مخلوق لله- تعالى على ما سبق في الأصلين والمتقدمين. سلمنا أن كل مخلوق لله- تعالى- ولكن لا نسلم أنه لابد وأن يكون مريدا له.

وما ذكرتموه في بيانه، وإن سلم دلالته عليه؛ لكنه معارض بما يدل على نقيضه.

وبيانه من سبعة أوجه:

الأول: أن الكفر الواقع، والمعاصي الواقعة منهم منهية، وكل منهي؛ فهو مكروه غير مراد الكون.

أما أنها منهية: فبالإجماع.

وأما أنها مكروهة غير مرادة الكون: فمن وجهين:

الأول: أنه لو جمع الناهي بين قوله: أنهاك عن كذا، وأريده منك، ولست كارها له منك. كان في نظر أهل اللسان، والعقل متناقضا.

الثاني: أن قوله: لا تفعل: قد يرد بمعنى النهي كقوله- تعالى-: ﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾ [الإسراء:٣٢]، ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ ٱلْيَتِيمِ ﴾ [الأنعام: ١٥٢]. إلى غير ذلك.

وقد يرد بمعنى التحقير كقوله- تعالى- ﴿ وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ ﴾ [طه: ١٣١] ولبيان العاقبة كقوله- تعالى ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [إبراهيم:٦]. وللدعاء كقوله ﴿ وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾ [البقرة:٢٨٦].

ولليأس كقوله: ﴿ لَا تَعْتَذِرُواْ ٱلْيَوْمَ ﴾ [التحريم: ٧] وللإشارة كقوله: ﴿ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ ﴾ [المائدة:١٠١].

وإنما يتميز النهي عن غيره من المحامل بإرادة ترك الفعل، وكراهته.

الثاني: أن الكفر، والمعاصي من الكائنات، فلو كانت مرادة لله- تعالى- لكان فاعلها بموافقته لإرادة الله- تعالى - مطيعا. ويدل على أن موافقة المريد فيما أراد طاعة: هو أن من أفاد إظهار الطاعة لغيره، وقال: إني أفعل ما تريد كما تقول: إني أفعل ما تأمر؛ ولهذا قال الشاعر:

رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع [1]

---

(١) القائل هو سويد بن أبي كاهل - غطيف بن حارثة كما في الإصابة للحافظ (٢٧١/٣)

أي لم يجب إلى ما أراد، وفيه إضافة الطاعة إلى الإرادة.

ويدل عليه من السنة: قوله ﷺ لعمه أبي طالب: إن أطعت الله أطاعك: أي إن فعلت ما أراد فعل ما تريد. ويلزم من كون الكافر والعاصي، مطيعا بكفره ومعصيته، أن يكون مستحقا للثواب؛ وهو باطل بالإجماع.

الثالث: أن من جملة الكائنات: السفه، والظلم. فلو كان الرب- تعالى مريدا له؛ لكان سفيها ظالما. على ما يشهد به العرف. والسفيه الظالم مذموم ملام، والرب يتعالى عن ذلك.

الرابع: أن من الكائنات القبائح، وإرادة القبيح قبيحة؛ فلو كان الرب- تعالى- مريدا للقبائح؛ لكانت إرادته قبيحة؛ وهو محال.

الخامس: هو أن الله- تعالى- عالم حكيم. ورعاية الصلاح في فعله واجب على ما تقدم في التجوير، والتعديل، ولا مصلحة في إرادة الكفر والمعصية؛ لكونه موبقا مهلكا؛ فلا يكون مريدا له.

السادس: أنه إذا جاز أن يكون خالقا الكفر، والمعصية. ثم ينهى عنه؛ فلا مانع أن يكون خالقا له؛ وهو غير مريد له.

السابع: المعارضة بالنصوص.

فمنها قوله- تعالى-: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥] والعسر من جملة الكائنات.

ومنها قوله- تعالى- ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾ [غافر:٣١] ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [البقرة:١٠٨]. والظلم من جملة الكائنات.

ومنها قوله- تعالى- ﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾ [البقرة:٢٠٥]. وقوله- تعالى-: ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر:٧]. والعسر، والظلم، والفساد، والكفر من جملة الكائنات، وقد دلت هذه النصوص على أنه غير مراد.

سلمنا أن كل كائن مراد لله- تعالى-؛ ولكن لا نسلم أن كل ما ليس بكائن غير مراد الكون.

قولكم: لابد وأن يكون الرب- تعالى عالما بأنه لا يكون، مسلم، ولكن لا نسلم استحالة كون ما علم الله أنه لا يكون.

وإن سلمنا استحالة كونه ؛ فلا نسلم استحالة إرادة ما علم الله أنه لا يقع على وفق الإرادة.

ولهذا فإن كل أحد يريد البقاء ألف سنة، أو أكثر، وإن علم بالقطع بقول نبي صادق مخبر عن الله أنه لا يبقى تلك المدة.

قولكم: ولأنه إما أن يقع مراده أو لا يقع. لم قلتم أنه يمتنع أن لا يقع؟

قولكم: يلزم منه أن يكون عاجزا قاصرا عن تحقيق مراده.

قلنا: متى يلزم منه القصور والعجز فيما هو من فعله، إذ لم يقع وهو مراد له أولى من فعله. الأول؛ مسلم؛ والثاني؛ ممنوع.

ولهذا: فإن في الشاهد من أراد القيام، والقعود، وما هو من أفعاله، ولم يتمكن منه عد عاجزا. بخلاف من أراد من غيره القيام والقعود، ولم يفعل؛ فإنه لا يعد عاجزا. والذي نسلم أنه لا يقع من مراد الله- إنما هو فعل غيره، لا ما هو من فعل نفسه.

وإن سلمنا إمكان تحقيق العجز بالنسبة إلى فعل الغير: ولكن في حق من يقدر على اضطرار ذلك الغير إلى مراده، أو في حق من لا يقدر؟

الأول؛ ممنوع والثاني؛ مسلم.

والإيمان من الكافر، وإن لم يكن من فعل الله- تعالى- فقادر على اضطراره إليه بإظهار آية يظل عنقه لها خاضعا، على ما قال- تعالى- : ﴿ إِن نَّشَأۡ نُنَزِّلۡ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةٗ فَظَلَّتۡ أَعۡنَٰقُهُمۡ لَهَا خَٰضِعِينَ ﴾ [الشعراء:٤] وقال- تعالى- ﴿ وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا ﴾ [السجدة:١٣]: أي لجعلناهم على الهدى قسرا، وقهرا.

والذي يدل على ذلك: أنه لو فاجأ زمن مقعد ضعيف لملك عظيم في دست مملكته، والأعوان من حوله وأخذ يسبه، يلعنه. فإنا نعلم من الملك أنه لا يمنعه ذاك منه، ولا يعد إهماله مع العلم بقدرته على ردعه، وزجره، عجزا منه، ولا قصورا.

سلمنا إمكان العجز، والقصور مطلقا: ولكن بالنسبة إلى من يتضرر وينتفع بموافقة إرادته ومخالفتها، أو بالنسبة إلى من ليس كذلك. الأول، مسلم، والثاني، ممنوع والرب يتعالى، ويتقدس عن اضرار، والانتفاع؛ فلا يعد قاصرا، ولا عاجزا بعدم نفوذ إرادته.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع إرادة ما لم يقع؛ لكنه معارض بما يدل على نقيضه.

وبيانه: أن الله- تعالى- أمر بالإيمان، والطاعة، ويلزم من كونه مأمورا، أن يكون مرادا لله- تعالى- ويدل عليه وجهان:

الأول: أنه لو جمع الأمر بين قوله لغيره آمرك بكذا، ولا أريده منك. كان متناقضا كما عرف في النهي.

الثاني: أن قول القائل لغيره: افعل قد يراد للإيجاب كقوله- تعالى ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [الإسراء:٧٨]. والندب: كقوله تعالى-:﴿ فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرًا ﴾ [النور: ٣٣].

والإرشاد: كقوله -تعالى-: ﴿ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ ﴾ [النساء:١٥]

والإباحة: بقوله: ﴿ فَٱصۡطَادُواْ ﴾ [المائدة:٢]

والتأديب: كقوله عليه السلام لابن عباس: «كل مما يليك »

والامتنان: كقوله ﴿ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ ﴾ [البقرة:٥٧]

والإكرام: كقوله ﴿ ٱدۡخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴾ [الحجر:٤٦]

والتهديد: كقوله ﴿ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ ﴾ [فصلت:٤٠]

وللتسخير: كقوله ﴿ كُونُواْ قِرَدَةً خَـٰسِـِٔينَ ﴾ [البقرة:٦٥]

وللتعجيز: كقوله ﴿ كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴾ [الإسراء:٥٠]

والإهانة: كقوله ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴾ [الدخان:٤٩]

وللتسوية: كقوله ﴿ فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ ﴾ [الطور:١٦]

والإنذار: كقوله ﴿ كُلُواْ وَتَمَتَّعُواْ ﴾ [المرسلات:٤٦]

وللدعاء: كقول القائل: اللهم اغفر لي.

ولكمال القدرة كقوله: ﴿ كُن فَيَكُونُ ﴾ [البقرة:١١٧]

وللتمني كقول الشاعر: ألا الليل الطويل ألا انجلى.

وإنما تتعين للإيجاب بإرادة المأمور به؛ فدل على أنه قد يريد الإيمان من الكافر؛ لكونه مأمورا به، ومع ذلك فهو غير واقع منه.

وأما ذكرتموه من الاستشهاد بقول أهل الإجماع: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. فتمسك بالإطلاقات، والظواهر الظنيات في القطعيات؛ وهو ممتنع.

وأيضا: فإن من مذهبكم أن العموم لا صيغة له.

وعند ذلك: فلا مانع من حمل هذا الإطلاق على بعض المرادات دون البعض. وإن كان ظاهرا في العموم ؛ فهو معارض بإجماع آخر، وهو أن الإطلاق أيضا شائع ذائع بقولهم: استغفر الله مما كره الله من غير نكير أيضا.

وذلك يدل على أن المعاصي واقعة مع كراهية الله- تعالى- لها ويلزم من كونه كارها لها؛ أن لا يكون مريدا لها.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أن كل كائن مراد الله- تعالى- وأن كل ما ليس بكائن غير مراد الكون له؛ ولكنه معارض بما يدل على عدم ذلك.

وذلك لأنه لو كان كما ذكرتموه؛ فكل ما هو مراد لله- تعالى- فلابد من وقوعه، وما ليس مرادا لله؛ فيمتنع وقوعه.

ويلزم من ذلك أن يكون العبد مضطرا، وملجأ إلى ما يفعل، وإلى ما لا يفعل على وجه لا يتمكن من الفعل بدل الترك، والترك بدلا عن الفعل؛ وهو خلاف الحس.

ويلزم منه إبطال الأمر، والنهي، والثواب، والعقاب: على الطاعات، والمعاصي؛ وهو خلاف الشرع، والدين وإجماع المسلمين.

والجواب:

قولهم: لا نسلم أن كل كائن مخلوق لله- تعالى- فدليله ما سبق في الأصل الثاني.

قولهم: لا نسلم كونه مريدا له.

قلنا: دليله ما بيناه.

قولهم: الكفر، والمعاصي منهي عنه، وعنها، مسلم.

قولهم: كل منهي مكروه غير مراد الكون.

قلنا: لا نسلم أن كل منهي غير مراد الكون، والمكروه لله من المنهي الواقع: إنما هو كونه معصية، لا نفس حدوثه؛ كما سبق في أضداد الإرادة.

قولهم: لو قال القائل لغيره: أنهاك عن كذا، وأريد وقوعه منك، ولا أكرهه؛ كان تناقضا.

لا نسلم ذلك. وكيف يستقيم ذلك، والسيد المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده المتواعد منه بأليم عقابه: إذا اعتذر عن ذلك بمخالفته لنهيه فقال: أنهه بين يدي. فنهاه عن فعل من ا لأفعال طلبا للخلاص من عقاب السلطان؛ فإنا نعلم أنه لا يكره منه الفعل الذي نهاه عنه؛ بل يكون مريدا منه أن لا يفعل، تحقيقا لنجاته، وبسط عذره. ومع ذلك يعد العبد مطيعا: بتقدير الامتثال. وعاصيا: بتقدير المخالفة، ويتحقق تمهيد عذر السيد بتقدير المخالفة. ولولا أن ما أتي به نهى؛ لما تحقق شيء من ذلك.

قولهم: إنما يتحقق صرف قوله: لا تفعل إلى النهي دون غيره من المحامل بكراهة الفعل المنهي عنه؛ لا نسلم ذلك. وما المانع من الصرف بقرينة أخرى غير ما ذكروه؟ وما المانع أن يكون الصارف القرائن الدالة على اللوم؛ بتقدير الفعل. والثناء؛ بتقدير الترك قصدا؟

قولهم: الكفر، والمعاصي من الكائنات؛ مسلم.

قولهم: لو كان مراد لله- تعالى-؛لكان الكافر، والمعاصي مطيعا بموافقته للإرادة.

قلنا: الكفر، والمعصية من حيث هو فعل حادث مراد الله- تعالى- لا من حيث هو كفر، ومعصية على ما سبق.

وعلى هذا: فلا يلزم أن يكون الكافر بكفره، وبمعصيته مطيعا.

وإن سلمنا أن الكفر والمعصية مرادان: ولكن لا نسلم تحقق الطاعة بفعل المراد من حيث هو مراد؛ بل من جهة كونه مأمورا به لظهور الأمر، وشهرته بخلاف الإرادة، إذ هي كامنة باطنة.

ولهذا يقال في العرف: فلان مطاع الأمر. ولا يقال: فلان مطاع الإرادة ومنه قوله- تعالى- إنباء عن قول موسى لهارون: عليهما السلام ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴾ [طه:٩٣] و لم يقل إرادتي.

والذي يدل على أن موافقة الإرادة ليست طاعة أمور ثلاثة :

الأول: أنه لو أراد مريد من شخص شيئا، فوقع المراد من فعل ذلك الشخص على وفق إرادة المريد من غير شعور للفاعل بإرادة المريد؛ فإنه لا يكون طاعة، وإن تحقق ما ذكروه من موافقة الفعل للإرادة.

الثاني: أنه لو كان الفعل على الإرادة طاعة للمريد؛ لكان من أراد فعل أمر ففعله، يكون مطيعا بنفسه، وهو ممتنع. ولهذا فإنه لما كان امتثال الأمر طاعة؛ امتنع أمر المرء لنفسه.

الثالث: أنه لو كان موافقة الإرادة طاعة؛ لكان موافقة المريد في إرادة طاعة له ولهذا: فإن من أراد إظهار الخضوع لغيره لا يفرق بين قوله: إني فاعل لما تريد، وبين قوله: إني مريد لما تريد، ولو كان كذلك؛ لكانت إرادة الواحد منا لموت الأنبياء، وإنظار إبليس طاعة الله- تعالى- لموافقة إرادة الرب- تعالى- ذلك؛ وهو محال.

وبه يبطل ما ذكروه من قولهم: إن من أراد إظهار الطاعة لغيره قال: إني أفعل ما تريد.

وأما الشعر: فبتقدير أن يكون ممن يحتج بقوله في اللغة؛ فلا حجة فيه؛ إذ المذكور فيه التمني، والتمني ليس بإرادة؛ وإلا كان الرب- تعالى- متمنيا؛ لكونه مريدا. وموافقة المتمني؛ ليست طاعة بالاتفاق.

وإن قيل: إنه تجوز بالتمني عن الإرادة؛ فليس أولى من القول: بأنه تجوز به عن الأمر.

ثم وإن سلمنا أن موافقة المريد في إرادته طاعة. ولكن مطلقا، أو بشرط أن يكون الآتي به قاصدا لموافقة الإرادة. الأول، ممنوع على ما تقدم. والثاني؛ مسلم؛ ولكن الكافر لا يأتي بالكفر لقصد موافقته إرادة الر- تعالى- فلا يكون مطيعا بذلك.

قولهم: لو كان مريدا للسفه والظلم؛ لكان سفيها ظالما، سبق جوابه في خلق الأفعال.

قولهم: إن إرادة القبيح قبيحة؛ فهو مبني على فاسد أصولهم في التحسين، والتقبيح الذاتي؛ وقد أبطلناه.

قولهم: رعاية الصلاح في فعله واجب؛ باطل بما سبق في التعديل والتجوير

قولهم: إذا جاز أن يكون آمرا بالشيء، وليس مريدا له؛ جاز أن يكون

خالقا له ولا يكون مريدا له؛ فهو جمع من غير دليل جامع؛ فلا يقبل.

كيف والفرق حاصل؛ وذلك لأن الأمر لا يتوقف عليه وجود المأمور بخلاف الإرادة في الاتحاد، ضرورة كون الحادث جائزا، وتخصيص الحادث دون مخصص؛ محال كما سبق.

وأما النصوص: فقد سبق جوابها في مسألة الإرادة.

قولهم: لا نسلم استحالة كون ما علم الله أنه لا يكون.

قلنا: لأنه لو وقع لانقلب علم الباري جهلا؛ وهو محال. وما لزم عنه المحال؛ فهو محال. غير أن إحالته لا لذاته؛ بل لغيره، والمحال لغيره مساو للمحال لذاته من جهة أنه لا يقع.

قولهم: لا نسلم امتناع إرادة ما علم أنه لا يقع.

قلنا: امتناع ذلك ما يعلمه كل أحد من نفسه بالضرورة.

وما ذكروه من المثال، فلا نسلم أنه إرادة؛ بل هو تمن؛ والتمني على الله- تعالى- محال.

قولهم: العجز والقصور إنما يلزم فيما هو من فعل نفسه. لا فيما هو من فعل غيره؛ فهو مبني على فاسد أصولهم أن ثم خالقا غير الله- تعالى- وفاعلا سواه. وقد أبطلناه في مسألة الأصل الثاني، وبينا أنه لا خالق إلا الله- تعالى- ولا مبدع سواه.

قولهم: إنما يكون عاجزا: أن لو لم يكن قادرا؛ على اضطرار العبيد إلى ما يريد.

قلنا: الاضطرار بطريق إظهار الآيات، وأنواع المحرمات: إما أن يكون مفضيا إلى الإيمان في حق من يعرف الإله- تعالى-، أو في حق من لا يعرفه.

الأول: ممنوع؛ لأن المعرفة حاصلة له؛ وتحصيل الحاصل محال.

والثاني: أيضا ممتنع؛ لأن من لا يعرف الله- تعالى- لا يعلم أن المقصود

من ذلك الانقياد إلى معرفته؛ فلا يكون مفضيا إلى المعرفة.

فإن قالوا: بأن الله- تعالى- يقيض له ملكا إنك له: إنك إن آمنت نجوت من هذه المهالك، وإن أصررت على كفرك هلكت.

فنقول: الإيمان بالملائكة فرع الإيمان بالله- تعالى- فمن لا يصدق بالله- تعالى- ؛ فلا يكون مصدقا بالملائكة.

ثم وإن كان مصدقا بالملائكة: فما الذي يؤمنه أن يكون المخاطب له عفريتا لا ملكا.

ثم وإن سلمنا إمكان معرفته بذلك: ولكن لا نسلم أن ظهور الآيات، وأنواع المخوفات مما يوجب الاضطرار إلى الإيمان، ويدل عليه قوله- تعالى- ﴿ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ ﴾ [الأنعام:١١١] وقوله تعالى ﴿ وَمَا تُغْنِى ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴾ [يونس:١٠١].

ثم وإن سلمنا لزوم الاضطرار إلى الإيمان من ظهور الآيات، غير أن القول بالاضطرار منهم لا يصح؛ فإن المقصود من التكليف بالإيمان، والطاعة عندهم: إنما هو الفوز بالنعيم المقيم، وإزاحة العذاب الأليم، وذلك لا يحصل عندهم بالاضطرار؛ بل إنما يحصل بالاختيار.

وعند ذلك: فالتكليف بالإيمان مع عدم حصول الغرض منه، والحكمة المطلوبة يكون قبيحا؛ والقبيح يستحيل صدوره من الله- تعالى- عندهم. وأما ما تمسكوا به من الآيات: فظواهر غير يقينية محتملة التأويل، والتخصيص، والمعارضة.

كيف وأن قوله: ﴿ فَظَلَّتْ أَعْنَٰقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ ﴾ [الشعراء:٤] وقوله ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ [الأنعام:٣٥].

إما أن يكون ذلك بطريق الاضطرار أو لا بطريق الاضطرار.

فإن كان بطريق الاضطرار؛ فهو قبيح عندهم على ما سبق.

وإن كان لا بطريق الاضطرار؛ فلا يكون الإيمان لازما.

وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ضربوه من مثال الملك.

قولهم: إنما يوصف بالنقص، والقصور من يتضرر، وينتفع .

قلنا: فيلزم على نفوذ ما قالوه أن لا يوصف الرب- تعالى- بالنقص، والقصور بتقدير عدم نفوذ إرادته في أفعاله؛ وهو محال.

ويلزم أيضا أن لا توصف الجمادات بالنقص نظرا إلى ما فاتها من كمالات الحيوانات؛ لعدم تضررها وانتفاعها؛ وهو أيضا ممتع.

قولهم: يلزم من كون الإيمان مأمورا أن يكون مرادا، فقد بينا إبطال ملازمة الإرادة للأمر في مسألة الكلام.

وما ذكروه في التقرير من الوجهين؛ فجوابهما على ما عرف في النهي.

قولهم: ما ذكرتموه من الإجماع فأمر ظني.

قلنا: وإن كان ظنيا؛ فلم نذكره للاستدلال؛ بل إنما ذكرناه لبيان أن ما ذكرناه على وفق الدين، وإجماع المسلمين؛ بخلاف ما ذكروه.

قولهم: العموم عندكم لا صيغة له.

قلنا: بمعنى أنه ليس ثم صيغة يقتضي مجردها العموم، مع قطع النظر عن القرائن، والقرائن فيما نحن فيه متضافرة على إرادة العموم من قولهم: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. فإنهم إنما يوردون ذلك في معرض التعظيم لله- تعالى- وإعلاء شأنه - ولا يمكن أن يقال بتحقيق هذا المعنى بنفوذ مشيئته في أفعاله دون أفعال العباد؛ إذ الواحد منا أيضا بهذه المثابة، ولا فائدة في تخصيص الرب- تعالى بذلك.

وما ذكروه من المعارضة بقولهم: استغفر الله مما يكره الله؛ فيجب حمله على المنهي عنه لا على ما يناقض الإرادة؛ فإن تسمية المنهي مكروها، شائع؛

وهو الأولى. جمعا بين الدليلين؛ فإنه أولى من تعطيل أحدهما.

قولهم: ما ذكرتموه يلزم منه أن يكون العبد مضطرا إلى آخر ما ذكروه.

قلنا: هذا لازم عليكم في العلم؛ فإن ما علم الله وقوعه؛ لابد من وقوعه، وما علم عدمه؛ فلابد من عدمه. وقد يخرج العبد بذلك عن الاختيار كما قلتم في الإرادة.

وما هو الجواب في العلم، هو الجواب في الإرادة، والله أعلم.

النوع السابع
في أسماء الله الحسنى

ويشتمل على ثلاثة فصول:

الأول: في الاسم، والتسمية والمسمى.

الثاني: في جواز مأخذ تسميات الأسماء الحسنى.

الثالث: في معاني أسماء الله الحسنى.

الفصل الأول

في الاسم، والتسمية، والمسمى

اتفق العقلاء: على المغايرة بين التسمية، والمسمى، واختلفوا في الاسم.

مذهب الأكثر من أصحابنا، والجم الغفير: إلى أن التسمية: هي نفس الأقوال الدالة. والاسم: هو نفس المدلول.

سواء كان المدلول وجودا، أو عدما؛ خلافا لشذوذ من أصحابنا في قوله: إن قول القائل: معدوم. تسمية لا مسمى لها؛ لظنه أن الاسم لا يكون إلا ثبوتيا.

ثم اختلف هؤلاء في الاسم: هل هو نفس المسمى، أم لا؟

فقال بعضهم: كالأستاذ أبي بكر بن فورك، وغيره: أن كل اسم؛ فهو المسمى بعينه، وأنه إذا قال القائل: الله. فقوله: دال على اسم هو المسمى بعينه.

وإذا قال: الله عالم، أو خالق. فقوله: دال على الرب الموصوف بكونه عالما، وخالقا.

وقال بعضهم: الأسماء منقسمة.

فمنها: ما هو عين المسمى: كالموجود، والذات.

ومنها: ما هو غير المسمى: ككون الباري- تعالى- خالقا، وفاعلا؛ فإن المسمى بكونه خالقا، وفاعلا هو ذاته، والاسم هو نفس الفعل، والخلق، وفعله، وخلقه؛ غير ذاته.

ومنها: ما ليس هو نفس المسمى، ولا غيره: كاتصاف الرب- تعالى- بصفاته النفسانية: ككونه عالما، وقادرا، ونحوه: فإن المسمى ذاته، والاسم؛ علمه، وقدرته. وعلمه، وقدرته ليس نفس ذاته ولا غيرها؛ كما سبق في الصفات.

وذهبت المعتزلة: إلى أن الاسم: هو التسمية. ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من أصحابنا.

وذهب الأستاذ أبو نصر بن أبي أيوب: إلى أن الاسم مشترك بين التسمية والمسمى، وأنه قد يرد تارة، ويراد به التسمية، وتارة ويراد به المسمى. فما قام الدليل فيه على عود الاسم إلى التسمية دون المسمى وبالعكس؛ وجب اتباعه؛ وإلا تعينا على الوقف؛ وهو قري من مذهب أهل اللغة.

احتج أصحابنا على أن الاسم غير التسمية: بالنصوص، واللغة، والإجماع.

أما النصوص: فقوله- تعالى-: ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴾ [الأعلى:١] : أي ربك؛ لاستحالة كون الأقوال الدالة عليه مسبحة.

وأيضا: قوله- تعالى-: ﴿ تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ﴾ [الرحمن:٧٨] والمراد به تبارك ربك؛ لاستحالة اتصاف التسمية بذلك.

وأيضا قوله- تعالى- ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً ﴾ [يوسف:٤٠] والمراد به الأصنام، لا نفس الأقوال الدالة عليها؛ فإنهم ما كانوا يعبدون أقوالهم.

وأيضا: قوله- تعالى-:﴿ وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ [الأنعام:١٢١] والمراد به ذكر الله لا نفس التسمية؛ إذ التسمية هي نفس الذكر؛ فلو أراد بالاسم نفس الذكر؛ لكان معناه: ولا تأكلوا مما لم يذكر (ذكر الله عليه)؛ وهو ممتنع.

وأما في اللغة: فمن وجهين:

الأول: قول سيبويه: الأفعال أمثلة أخذت من لفظ إحداث الأسماء والإحداث: إنما يتصور من المسميات لا من الأقوال.

الثاني: قول لبيد

أتـــى الحـــول ثم اســـم السلام ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

والمراد من قوله. فاسم السلام: نفس السلام، الذي هو متبادر إلى الفهم عند إطلاق السلام.

وأما الإجماع: فهو أن الأمة من المسلمين مجمعة قبل ظهور هذا الخلاف على أن الأسماء الحسنى كانت لله- تعالى- في أزله، ولو كانت الأسماء هي التسميات: أي الأقوال الدالة، والعبارات؛ لكانت العبارات الدالة قديمة، ولما كانت الأسماء الحسنى قديمة؛ وكل واحد من الأمرين ممتنع.

وأيضا: فإن أرباب العقول متفقون على أن المسببات لها أسماء، وإن سكت المسمون عن التسميات، والأقوال الدالة.

وإذا ثبت أن الاسم مغاير للتسمية؛ فيمتنع أن يكون الاسم هو المسمى مطلقا؛ بل لابد من التفصيل الذي ذكرناه؛ لأنا نعلم بالاضطرار اختلاف المدلولات في قول القائل: الله وفي قوله: الله عالم، والله خالق. وأن كل واحد منهما ينبئ عن معنى مغاير لما أنبأ عنه القول الآخر؛ وذلك مع اتحاد المسمى ممتنع.

وعلى هذا: فكل تسمية من حيث إنها صفة للقائل بها اسم لا يدخله الصدق، ولا الكذب، وإن دخلها ذلك من جهة كونها تسمية، وليس كل اسم تسمية؛ فإن العلم اسم لمن هو صفة له، وليس تسمية؛ لأنه ليس بقول دال. ولو قال الله – تعالى-: كلامي صدق؛ فالاسم، والتسمية فيه، والمسمى واحدا؛ إذ التسمية كلامه، وهو الاسم المدلول، وهو المسمى ولو قال تعالى: أنا الله؛ فالاسم هو المسمى. والتسمية كلامه؛ وليست عين المسمى، ولا غيره.

ولو قال- تعالى-: أنا العالم؛ فالتسمية قوله والاسم علمه، والمسمى ذاته؛ وليس كل واحد من التسمية، والاسم، والمسمى ههنا هو عين الآخر، ولا غيره.

ولو قال- تعالى- أنا الخالق؛ فالتسمية قوله، والمسمى ذاته؛ وليست التسمية ههنا عين المسمى، ولا غيره. والاسم هو الخالق؛ وهو غير التسمية والمسمى.

ولو قال الواحد منا: الله، أو قال: الله عالم، أو الله خالق؛ فالتسمية هي قول الواحد منا. وهي غير الاسم، والمسمى في جميع هذه الصور.

وفي الصورة الأولى: الاسم هو المسمى.

وفي الثانية: الاسم ليس هو عين المسمى، ولا غيره.

وفي الثالثة: الاسم هو غير المسمى.

فإن قيل: المراد من النصوص المذكورة: إنما هو المسمى، بطريق حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، كما في قوله- تعالى- ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف:٨٢]. أي أهل القرية على ما سبق تحقيقه. وعليه يجب حمل كلام سيبويه. ودليل التأويل ما سنذكره عن قرب.

والمراد بالسلام في قول لبيد: إنما هو الله- تعالى-؛ إذ السلام من أسمائه على ما يأتي.

وأما الإجماع على الأسماء الحسنى في الأزل؛ فلا يمكن التمسك به.

أما على أصلكم: فإنه وإن تعذرت الأقوال الحادثة أزلا؛ فالأقوال القديمة غير متعذرة عندكم، فما المانع من أزلية الأسماء؛ لأزلية الأقوال القديمة عندكم؟

وأما عندنا: فلأنه يجب الحمل على أن الأسماء الحسنى كانت له في الأزل بالقوة، والإمكان.

وعليه: يجب حمل اتفاق العقلاء على الأسماء، وإن سكت المسمون.

ويدل على ما ذكرناه من التأويل في جميع ما ذكرتموه أمور ثلاثة:

الأول: هو أن الاسم في اللغة مأخوذ من السمة: وهي العلامة؛ وذلك

إنما يتحقق في الأقوال الدالة؛ دون المدلولات.

الثاني: أنه لو كان الاسم هو المسمى؛ للزم تعدد الإله- تعالى-؛ ضرورة تعددها، وانعقاد الإجماع على تعدد الأسماء، وأنها تسعة وتسعون اسما؛ والتعدد في الله تعالى- محال.

الثالث: أنه لو كان الاسم هو المسمى؛ لكان المسمى للنار عاما عليها؛ وهو محال.

والجواب:

أما ما ذكروه على النصوص، وقول سيبويه: فراجع إلى الإضمار في الكلام ما ليس فيه؛ وهو ممتنع إلا لضرورة ولا ضرورة؛ فإنا سنبطل ما يذكرونه من دليل التأويل.

وأما حمل السلام في قول الشاعر على الله- تعالى- فبعيد؛ لما حققناه من أن السلام المعهود هو المتبادر إلى الفهم من لفظ السلام عند الإطلاق؛ فلابد له من دليل.

قولهم: ما المانع على أصلكم من قدم الأسماء؛ لقدم الأقوال الربانية؟

قلنا: نحن إنما ذكرنا الإجماع من هذا الوجه بطريق الإلزام على الخصوم، وهم لا يعتقدون قولا قديما، لا أنا ذكرناه استدلالا على ما نعتقده.

وما ذكروه من الحمل على القوة، والإمكان؛ فتأويل لابد له من دليل. و كذلك القول في تأويل إجماع العقلاء.

وما ذكروه من الدليل الأول في التأويل: فمما لا يدل على اختصاص الاسم بالسمة؛ فإن سمة كل شيء، وعلامته خصوص تعينه؛ وذلك متحقق في مدلول اللفظ.

وأما الدليل الثاني: فإنما يلزم من اعتقد كون الأسماء متعددة، والمسمى واحدا.

وأما من قال بأن المسميات متعددة بتعدد الأسماء، وأنها منقسمة: إلى أسماء ذات، وأسماء صفات، وأسماء أفعال؛ فلا؛ لكن يلزم على هذا القائل إشكال مشكل؛ وهو أن هذا وإن ساعد في أسماء الذات، والصفات، والأفعال؛ فغير مساعد في أسماء الذات مع تعددها، واتحاد الذات؛ وذلك يجوز تسميته ذاتا موجودا إلها؛ ولا جواب له إلا باعتقاد عدم تعدد أسماء الذات مع اتحادها، وإعادة كل اسم إلى صفة زائدة على نفس الذات كما ذكره القاضي أبو بكر، أو أن التعدد في التسمية؛ لا في الاسم.

وأما الدليل الثالث: فإنما يلزم أن لو كان الاسم هو القول الدال؛ وهو المسمى؛ وليس كذلك على ما حققناه.

الفصل الثاني

في مأخذ جواز تسميات الأسماء الحسنى

وليس مأخذ الجواز في ذلك دليلا عقليا ولا قياسا لفظيا، وإلا كان تسمية الرب- تعالى- بكونه فقيها، وعاقلا مع صحة معاني هذه التسميات في حقه؛ وهي العلم، والعقل،والفقه؛ أولى من تسميته: بالمكر، والخديعة، والكيد، والوكيل مع إشكالها في ظواهرها؛ بل مأخذ ذلك: إنما هو: الإطلاق، والإذن من الشارع. فكل ما ورد الإذن من الشارع به؛ جوزناه، وما ورد المنع منه؛ منعناه، وما لم يرد فيه إطلاق، ولا منع:

فقد قال بعض أصحابنا؛ بالمنع منه؛ وليس القول بالمنع مع عدم ورود المنع منه؛ أولى من القول بالجواز؛ مع عدم ورود التجويز؛ إذ المنع والتجويز، حكمان، وليس إثبات أحدهما مع عدم دليله؛ أولى من الآخر؛ بل الحق في ذلك الوقت. وهو أنا لا نحكم بجواز، ولا منع. والمتبع في ذلك من الظواهر الشرعية ما هو المتبع في سائر الأحكام، وهو أن يكون ظاهرا في دلالته، وفي صحته.

ولا يشترط فيه القطع، كما ذهب إليه بعض الأصحاب، لكون التجويز والمنع، من الأحكام الشرعية وأن التفرقة بين حكم وحكم في اشتراط القطع في أحدهما دون الآخر تحكم لا دليل عليه.

فإن قيل: تسميات أسماء الصفات، وإن كان مفيدا. إلا أن ما ورد من تسميات الذات فغير مفيد؛ لأن المقصود من التسمية: إنما هو التعريف، والتعريف بها لنفس الذات؛ غير ممكن.

أما بالنسبة إلى الله- تعالى- فلأن علمه بذاته، وبغيرها؛ غير متوقف على تسمية ولا غيرها من التعريفات، وإلا كان بتقدير عدم ذلك المعرف جاهلا؛ وهو محال.

وأما بالنسبة إلى الواحد منا؛ فلأن معرفة حقيقة ذات الإله غير ممكنة له على ما سبق في مسائل الصفات.

قلنا: ما ذكرتموه، فمبني على وجوب رعاية الغرض، والمصلحة في أفعال الله- تعالى- وقد سبق بطلانه.

وإن سلمنا ذلك: ولكن لا نسلم أن معرفة حقيقة ذات الإله غير ممكن على ما سبق في مسائل الصفات.

الفصل الثالث
في معاني أسماء الله - تعالى -
والأسماء الحسنى تسعة وتسعون اسما

١- أولها الله: وهو من الأسماء الخاصة بذاته لا يوصف به غيره- تعالى- وقد اختلف فيه.

فذهب ذاهبون: إلى أنه اسم علم للذات، لا اشتقاق له.

وذهب ذاهبون: إلى أنه مشتق؛ إذ الأصل فيه: إله، غير أنه دخلت عليه اللام للتفحيم والتعظيم، فقالوا: الإله.

ولما كان استعمال ذلك غالبا، والهمزة مستقلة، حذفوا الهمزة، وأدغموا لام التعظيم في اللام الأخرى فقالوا: الله.

ومنهم من قال: الأصل فيه لاه. غير أنهم أدخلوا عليه لام التعظيم فقالوا: الله.

ثم اختلف هؤلاء في جهة اشتقاقه.

فمنهم من قال: إنه مأخوذ من التألة؛ وهو التعبد.

ومنهم من قال: إنه مأخوذ من الوله؛ وهو الحب.

وقيل معنى الإله: هو القادر على الخلق فيرجع حاصله إلى صفة القدرة.

وقيل: هو الذي لا يكون إلا ما يريد.

وقيل: هو الغالب الذي لا يغلب.

وقيل: هو الذي لا يصح التكليف إلا منه.

وحاصل هذه الوجوه يرجع إلى صفة فعليه، وسلبية.

٢-٣- الرحمن. الرحيم معناهما مريد الإنعام على الخلق؛ فيرجع حاصلهما إلى صفة الإرادة؛ وهما بمنزلة الندمان، والنديم

والرحمن: من الأسامي المختصفة بالله- تعالى- دون غيره؛ بخلاف

الرحيم.

وقال ابن عباس: الرحمن لخلقه جمعيا، الرحيم للمؤمنين خاصة.

وقيل: الرحيم لأهل الدنيا. والرحمن لأهل الآخرة.

وقيل: الرحمن يرحم خلقه. والرحيم هو العطوف بالرزق على عباده.

٤ـ الملك: قيل معناه: أنه يعز من يشاء، ويذل من يشاء، ويستحيل عليه الإذلال؛ و حاصله راجع إلى صفة فعليه؛ وسلبية.

وقيل: هو الملك السالب؛ فيرجع حاصله إلى صفة فعليه.

وقيل: هو الذي يولي، ويعزل؛ ولا يتصور عليه توليه، ولا عزل؛ وهو أيضا راجع إلى صفة فعليه، وسلبية.

وقيل: هو المنفرد بالعز، والسلطان: أي متصف بهما دون غيره.

والعز: هو القدرة على ما يأتي؛ فيرجع حاصله إلى صفة القدرة، وصفة سلبية.

وقيل: هو ذو الملك والملك خلقه.

وعلى هذا: فتسميته بالملك إنما يصح فيما لا يزال، لا في الأزل.

وقال القاضي أبو بكر: هو القادر.

وعلى هذا: فيعود إلى صفة القدرة، ويكون مسمى بالملك في الأزل؛ لكونه قادرا أزلا، والجواهر في حال بقائها، وإن لم تكن مقدورة الإيجاد؛ فلا تخرج عن كونها مملوكة باعتبار القدرة على إبقائها، إما بخلق البقاء لها، أو بخلق الأعراض التي لا يتم بقاء الجواهر إلا بها.

٥ـ القدوس: قيل معناه: إنه البريء من المعايب؛ فيكون صفة نفي.

وقيل: هو الذي له الكمال في كل وصف اختص به.

وقيل: هو الذي لا تحدده الأوهام، ولا تصوره الأبصار؛ فيكون صفة سلبية.

٦ـ السلام: قيل معناه: ذو السلامة عما يستحيل عليه من النقائص؛ فيكون صفة سلبية.

وقيل: هو ذو السلم: أي أن السلامة به، ومنه؛ فيكون صفة فعليه.

وقيل: بل معناه إنه يسلم على خلقه. ومنه قوله- تعالى-: ﴿ سَلَـٰمٌ قَوْلاً مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ ﴾ [يس:٥٨]؛ فيكون صفة كلامية.

٧ـ المؤمن: قيل معناه: المصدق لنفسه ورسله، فيما أتوا عنه في تبليغهم: إما بالقول؛ فيكون صفة كلامية، أو بخلق المعجزة؛ فيكون صفة فعلية.

وقيل معناه: أنه يؤمن عباده من الفزع الأكبر: إما بأن يخلق لهم الطمأنينة من ذلك؛ فيرجع إلى صفة فعلية، أو بأن يخبرهم بالأمن من ذلك؛ فيرجع إلى صفة كلامية.

وقيل معناه: إن الحقائق منكشفة له؛ فيرجع إلى صفة العلم.

وقيل معناه: إن القول قوله، لا خلاف عليه؛ فيرجع إلى صفة كلامية، وسلبية.

وقيل معناه؛ استحالة الزوال عليه؛ فيكون صفة سلبية.

٨ـ المهيمن: قيل معناه: الشاهد. ومنه قوله- تعالى- ﴿ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾ [المائدة:٤٨] أي شاهدا عليه. ومنه قوله الشاعر. (٣)

إن الكتاب مهيمن لنبينا   والحق يعرفه ذوو الألباب

لكن من الأئمة من فسر كونه شهيدا بمعنى كونه عالما؛ فيرجع إلى صفة العلم.

ومنهم من فسره بالقول المصدق؛ فيرجع إلى صفة الكلام.

وقيل معنى المهيمن: الأمين: أي الصادق في قوله:

وقيل معناه: الحفيظ؛ وسيأتي شرحه.

٩ـ العزيز : هو الذي لا يرام

وقيل: هو الذي لا يخالف في مراده.

وقيل: هو الذي لا يخوف بالتهديد.

وقيل: هو الذي لا يحط عن مترلته.

وقيل: هو الذي لا مثل له.

وقيل: هو الذي لا يحد بحد.

وقيل: هو الذي لا يصح عليه نقص؛ وحاصل الكل يرجع إلى صفات سلبية.

وقيل: هو الذي يعذب من أراد.

وقيل: هو الذي عليه ثواب العاملين؛ فيكون صفة فعلية.

وقيل: هو القادر، والعزة هي القدرة. ومنه المثل قولهم: من عز بز.

وقال- تعالى-: ﴿ فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾ [يس:١٤]: أي قومنا، وأيدنا؛ فيرجع إلى صفة القدرة.

١٠ـ الجبار : قيل هو مأخوذ من الجبر، وهو الإصلاح. ومنه يقال: جبرت العظم، فانجبر.

وقيل: هو الحامل لخلقه على ما يريده.

وقيل: هو المنيع الذي لا ينال. ومنه يقال للنخلة إذا طالت وقصرت عنها الأيدي جبارة.

وقيل: هو الذي لا يخبو عند التقدير، ولا يشفق عند البذل.

وقيل: هو الذي لا يتمنى ما لا يكون، ولا يتلهف على ما لم يكن.

وقيل: هو الذي لا يناقش في فعله، ولا يطالب بعلة؛ ولا يحجر عليه في مقدور.

وقيل: هو الذي لا يجب عليه شيء

وقال ابن عباس: هو العظيم، والعظيم: هو ما انتفت عنه جميع صفات النقص.

وحاصل الجميع يرجع إلى صفات سلبية.

وقيل: معنى العظيم: هو ما ثبت له جميع صفات الكمال، وانتفت عنه جميع صفات النقص؛ وذلك مشتمل على الصفات النفسانية، والفعلية، والسلبية.

١١ـ المتكبر: قيل معناه ما قيل في معنى العظيم.

١٢ـ الخالق: وهو المختص باختراع الأشياء.

١٣ـ البارئ: في معنى الخالق.

١٤ـ المصور: وهو المختص بإبداع التركيب، وكل ذلك من صفات الفعل.

١٥ـ الغفار: معناه المريد لإزالة العقوبة بعد استحقاقها؛ وهو راجع إلى صفة الإرادة.

١٦ـ القهار: ومعناه الغالب الذي لا يغلب؛ وهو صفة سلبية، وفعلية.

١٧ـ الوهاب: وهو المختص بكثرة العطاء؛ وهو صفة فعلية.

١٨ـ الرزاق: وهو المختص بعطية ما يقوت ويدفع التلف؛ وهو صفة فعلية.

١٩ـ الفتاح: قيل معناه: المختص بتيسير ما يعسر؛ فيكون صفة فعلية.

وقيل: هو الحاكم. ومنه قوله- تعالى-: ﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف:٨٩]: أي احكم، ثم الحكم قد يكون بالقول، والإخبار، وقد يكون بالقضاء، والقدر.

فالأول: يرجع إلى صفة كلامية.

والثاني: يرجع إلى القدرة، والإرادة:

وقيل: الحاكم هو المانع. ومنه يقال: حكم اللجام لمنعها من جماح

الدابة، وهو راجع إلى صفة فعلية.

وقيل: معنى الفتاح، خالق الفتح؛ وهو النصر. ومنه قوله- تعالى ﴿ إِن تَسۡتَفۡتِحُواْ فَقَدۡ جَآءَكُمُ ٱلۡفَتۡحُ ﴾ [الأنفال:١٩] معناه: إن تستنصروا فقد جاءكم النصر؛ وهو أيضا راجع إلى صفة فعلية.

٢٠- **العليم**: ومعناه العالم بجميع المعلومات؛ وهو صفة علمية.

٢١- **القابض**: وهو المختص بالسلب.

٢٢- **الباسط**: وهو المختص بالتوسعة، والمنح، وهما صفتان فعليتان.

٢٣- **الخافض**: ومعناه دافع البلية، وهو صفة فعلية.

٢٤- **الرافع**: معناه المعطي للمنازل؛ وهو صفة فعلية.

٢٥- **المعز**: ومعناه معطي القوة؛ وهو صفة فعلية.

٢٦- **المذل**: ومعناه الموجب لحط المترلة؛ وهو صفة فعلية.

٢٧-٢٨- **السميع. البصير**: أي هو ذو سمع وبصر.

٢٩- **الحكم**: معناه الحاكم. وقد سبق تفسيره.

٣٠- **العدل**: معناه أنه لا يقبح منه ما يفعل؛ فهو صفة سلبية.

٣١- **اللطيف**: قيل معناه: خالق اللطف؛ فيكون صفة فعلية.

وقيل: هو العليم بالخفيات؛ فيرجع إلى صفة العلم.

٣٢- **الخبير**: قيل معناه: العليم، وقيل معناه: المخبر.

فالأول: صفة علمية، الثاني: صفة كلامية.

٣٣- **الحليم**: قيل معناه: أنه الذي لا تستفزه زلات العصاة بتعجيل العقاب عليها قبل وقتها المقدر؛ فيكون صفة سلبية.

٣٤- **العظيم**: وقد سبق معناه.

٣٥- **الغفور**: ومعناه مريد إزالة العقوبة بعد استحقاقها.

٣٦- **الشكور**: قيل معناه: المجازي على الشكر. وقيل معناه: المثيب على

القليل من الطاعة بالكثير من نعمه.

وعلى التقديرين يرجع حاصله إلى صفة فعلية.

وقيل معناه: أنه المثني على من تمسك بطاعته؛ فيرجع إلى صفة كلامية.

٣٧ـ العلي: ومعناه معنى المتكبر، وفي معناه.

٣٨ـ الكبير: أيضا.

٣٩ـ الحفيظ:قيل معناه: العليم؛ فيرجع إلى صفة العلم.

وقيل: هو الذي لا يشغله شيء عن شيء؛ فيرجع إلى صفة سلبية.

وقيل: هو الذي يبقي ما يريد إبقاءه؛ فيرجع إلى صفة فعلية.

٤٠ـ المقيت: قيل معناه: خالق الأقوات: وقيل هو المقدر؛ وحاصلهما يرجع إلى صفة فعلية وقيل معناه: الشهيد وهو العالم بالحاضر، والغائب؛ فيرجع إلى صفة العلم.

وقيل: هو المقتدر؛ فيرجع إلى صفة القدرة.

٤١ – الحسيب:

قيل معناه: الكافي. يخلق ما يكفي العباد في مهماهم؛ فيكون صفة فعلية وقيل هو المحاسب بإخباره للمكلفين عما فعلوه من خير وشر؛ فيرجع إلى صفة كلامية.

٤٢ـ الجليل: ومعناه معنى المتكبر، كما سبق.

٤٣ـ الكريم: قيل معناه: الجواد؛ فيكون صفة فعلية؛ إن قيل: الجواد: هو ذو الجود، أو صفة القدرة، إن قيل: الجواد: هو المقتدر على الجود.

وقيل: هو العلي الرتبة، ومنه يقال: كرائم المواشي لنفائسها؛ وقد سبق تفسير العلي. وقيل: هو الذي يعفو عن الذنوب، وسيأتي شرح العفو.

٤٤ـ الرقيب: ومعناه الحفيظ، وقد سبق تفسيره.

٤٥ـ المجيب: قيل معناه: الذي يجيب الأدعية.

وقيل: هو الذي يسعف الداعي بما أراد.

والأول: يرجع إلى صفة كلامية، والثاني: إلى صفة فعلية.

٤٦ـ الواسع: قيل معناه: العالم، وقيل معناه: الغني. وقيل معناه: الكافي للخلق، والأول: صفة علم، والثاني: صفة سلب، والثالث: صفة فعل.

٤٧ـ الحكيم: قيل معناه: الحاكم، وقد سبق تفسيره. وقيل معناه: العليم، وهو صفة علمية. وقيل: هو المحكم المتقن للأشياء؛ فيرجع إلى صفة فعلية.

٤٨ـ الودود: قيل معناه: المودود: كالحلوب، والركوب بمعنى المحلوب، والمركوب؛ وهو المحبوس. وقيل هو الواد: أي المحب، ومعنى كونه محيا ثناؤه على المطيع في الدنيا، وثوابه له في الآخرى؛ فيرجع إلى صفة فعلية، وكلامية.

٤٩ـ المجيد: قيل معناه: الحميد الأفعال. وقيل معناه: الكثير الأفضال. ومنه قول العرب: مجدت الإبل إذا صادفت مرعا خصيبا؛ فيكون راجعا على التفسيرين إلى صفة فعلية. وقيل هو الذي لا يشارك فيما له من أوصاف المدح لغيره؛ فيكون صفة سلبية.

٥٠ـ الباعث: معناه المعيد.

٥١ـ الشهيد: ومعناه: العالم بالحاضر، والغائب؛ فهو صفة علمية.

٥٢ـ الحق:قيل معناه: الموجود الواجب لذاته: أي لا يفتقر في وجوده إلى غيره؛ فيرجع إلى صفة سلبية.

وقيل معناه: المحق: أي الصادق في القول.

وقيل: هو مظهر الحق؛ فيرجع إلى صفة فعلية.

وقيل: معنى الحق العدل؛ وهو صفة فعلية.

٥٣ـ الوكيل: قيل معناه: الكفيل: أي المتكفل بحاجات الخلق؛ فيكون صفة فعلية.

وقيل: هو الموكول إليه في أمر الخلق.

٥٤ـ القوي: معناه: المتمكن من كل مراء القادر عليه؛ فيرجع إلى صفة القدرة.

٥٥ـ المتين: معناه: نفي النهاية في القدرة؛ وهي صفة نفسية، وسلبية.

٥٦ـ الولي: ومعناه الحافظ للولاية.

٥٧ـ الحميد: معناه المحمود.

٥٨ـ المحصي: قيل معناه: العالم وقيل: هو القادر، ومنه قوله: ﴿ عَلِمَ أَن لَّن تُحۡصُوهُ ﴾ [المزمل: ٢٠] أي لن تطيقوه. وقيل: هو المنبئ عن عدم كل معدوم.

فالأول: يرجع إلى صفة العلم، والثاني: إلى صفة القدرة: والثالث: إلى صفة الكلام.

٥٩ـ المبديء: وهو المختص بإبداء الفضل؛ فهو صفة فعلية.

٦٠ـ المعيد: معناه المختص بإعادة الخلق؛ وهو صفة فعلية.

٦١ـ المحيي: معناه خالق الحياة؛ فيكون صفة فعلية.

٦٢ـ المميت: ومعناه خالق الموت؛ وهو صفة فعلية.

٦٣ـ الحي: ظاهر، وهو صفة نفسية.

٦٤ـ القيوم: قيل معناه: الدائم الباقي. وقيل معناه: إقامة التدبير في العالم.

فالأول: صفة ذات، والثاني: صفة فعل.

٦٥ـ الواجد: قبل معناه: أنه الغني الذي لا يفتقر، ومنه قوله- تعالى: ﴿ أَسۡكِنُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ سَكَنتُم مِّن وُجۡدِكُمۡ ﴾ [الطلاق:٦]. وقيل: وهو العالم.

والأول: صفة سلبية، والثاني: صفة ذاتية.

وقيل: هو المختص بإيجاد ما يرزق؛ فهو صفة فعلية.

٦٦ـ **الماجد**: قيل معناه: المرتفع العالي. وقيل: هو المختص بالولاية، والتولية.

فالأول: صفة ذاتية، والثاني، صفة فعلية.

٦٧ـ **الأحد**: سبق تفسيره في إثبات الواحدانية.

٦٨ـ **الصمد**: قيل معناه: السيد، ومنه قول الشاعر:

ألا بكر الناعي بخير بني أسد بعمرو بن مسعود وبالسيد

ثم قيل: السيد هو المالك. وقيل: وهو الحليم. وقيل: هو العالي الدرجة. وقيل: هو المدعو المسئول. وقيل معنى الصمد: هو الذي لا جوف له؛ فيكون صفة سلبية.

والأول: صفة نفسية، وقيل: معنى الصمد أنه الذي لم يزل.

٦٩ـ٧٠ـ **القادر. المقتدر**: معناهما ظاهر، وهو إثبات القدرة؛ فهما صفتان نفسيتان.

٧١ـ٧٢ـ **المقدم. المؤخر**: معناهما المختص بتقديم من يشاء، وتأخير من يشاء

٧٣ـ٧٤ **الأول. الآخر**: معناهما: أنه أزلي، ولا يزال، وأنه قبل كل شيء، وليس قبله شيء، وبعد كل شيء، وليس بعده شيء وهما صفتان سلبيتان.

٧٥ـ **الظاهر**: قيل معناه: القاهر، الغالب. ومنه يقال: ظهر فلان على فلان، إذا قهره؛ فيكون صفة فعلية. وقيل: هو المعلوم بالأدلة القاطعة.

٧٦ـ **الباطن**: قيل معناه: المحتجب عن حواس خلقه بحيث لا يدركونه في الدنيا؛ فيكون صفة سلبية. وقيل: هو العالم بخفيات الأمور فيكون صفة نفسية.

٧٧ـ **الوالي**: معناه المالك لكل شيء والقادر عليه؛ فيعود إلى صفة نفسية.

٧٨ـ **المتعالي**: ويقرب معناه من العالي؛ وقد سبق تفسيره.

٧٩ـ **البر**: معناه: البار: أي فاعل البر: وهو الإحسان إلى الخلق؛ وهو صفة فعلية.

٨٠ـ **التواب**: معناه: أنه يرجع بفضله، وإحسانه على عبيده، إذا عادوا عن معاصيهم، وتابوا إليه؛ فإن التوبة بمعنى العود، والرجوع. ومنه قوله- تعالى- ﴿ ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوبُوٓاْ ﴾ [التوبة:١١٨] أي رجع عليهم ليرجعوا؛ وهو صفة فعلية.

٨١ـ **المنتقم**: معناه المعاقب لمن عصاه؛ وهو صفة فعلية.

٨٢ـ **العفو**: معناه الماحي.

٨٣ـ **الرءوف**: معناه المريد للتخفيف عن العبيد.

٨٤ـ **مالك الملك**: معناه المتصرف في المخلوقات على حسب ما يشاء ويختار؛ فيرجع إلى صفة فعلية.

٨٥ـ **ذو الجلال والإكرام**: وهو قريب من معنى الجليل.

٨٦ـ **المقسط**: معناه: العادل. ومنه يقال: أقسط الرجل إذا عدل، وقسط إذا جار؛ وهو صفة فعلية.

٨٧ـ **الجامع**: معناه: المختص بجمع الخصوم يوم القصاص، وإنصاف المظلوم من الظالم، وهو صفة فعلية.

٨٨ـ **الغني**: معناه: الذي لا يفتقر إلى شيء، وهو صفة سلبية.

٨٩ـ **المغني**: معناه: المحسن لأحوال الخلق؛ وهو صفة فعلية.

٩٠- المانع: معناه: المانع لمن يشاء من المنافع؛ وهو صفة فعلية.

٩١ـ٩٢ـ **الضار النافع**: معناها: خالق الضر، والنفع؛ وهو صفة فعلية.

٩٣ـ **النور**: سبق تفسيره في نفي التشبيه.

٩٤ـ **الهادي**: معناه: المختص بخلق الهدي؛ وهو صفة فعلية.

٩٥ـ البديع: قيل معناه: إنه المبدع، الخالق. وقيل هو أنه لا نظير له.

٩٦ـ الباقي: معناه الذي لا آخر له، ولا يتصور عليه العدم؛ وهو صفة سلبية.

٩٧ـ الوارث: معناه: الباقي بعد فناء الخلق، والمالك بعد زوال كل مالك سواه.

٩٨ـ الرشيد: قيل معناه: أنه موصوف بالعدل، وقيل معناه: أنه المرشد إلى سبل الخيرات.

٩٩ـ الصبور: معناه الحليم؛ وقد سبق تفسيره.

فهذه جملة معاني الأسماء الحسنى. لخصناها على غاية الإيجاز والاختصار، مميزين لبعضها عن بعض، تقريبا لفهمها على القاصرين.

واعلم أن الأسماء الحسنى قد تنقسم وجوها من التقسيم لابد من الإشارة إليها مبالغة في التفهيم لغير المتدربين.

الأول: أن من الأسماء الحسنى ما هي نفس ذاته، ومنها: ما هي غير ذاته. ومنها: ما ليس هي نفس الذات، ولا غيرها كما سبق تعريفه.

الثاني: أن الأسماء منها ما هي صفات نفسانية: كالعلم، والقدرة، ومنها: ما هي صفات فعلية: كالخالق، والرازق، ومنها: ما هي صفات سلبية: كالغنى.

الثالث: الأسماء منها ما لا يتعدى الذات: كالإله، ومنها: ما يتعدى كالعالم، والقادر؛ فإنه يتعدى إلى المعلوم، والمقدور.

الرابع: أن الأسماء منها ما لا يسمى بها غير الله- تعالى- كالله، والرحمن، ومنها ما يسمى بها غيره: إما مطلقا: كالعالم، والقادر. وإما بالإضافة كالقابض، والباسط، فإنه لا يقال لغيره قابض باسط مطلقا؛ بل قابض المال، وباسط الخير.

الخامس: أن من الأسماء مادل عليها فعله: كالعلم يدل عليه الإتقان. ومنها: ما يدل عليه صفة من صفاته: كالحياة يدل عليها العلم.

السادس: الأسماء منقسمة: إلى ما هي قديمة: كصفات الذات، وإلى ما هي حادثة: كصفات الأفعال.

السابع: الأسماء منها ما هي قائمة بذاته: كالأسماء النفسانية، ومنها: ما هي خارجة عن ذاته: كأسماء الأفعال.

الثامن: الأسماء منها ما معناه واحد: كالعالم، والقادر. ومنها ما هو مركب من صفة فعلية، وسلبية، أو نفسية، وسلبية، أو صفة نفسانية، وفعلية، أو من الصفات النفسانية، والفعلية، والسلبية.

التاسع: الأسماء منها ما هو متفق على معناه. ومنها ما هو مختلف فيه واعتبر كل ذلك بما أسلفناه.

وإلى ههنا تم الكلام من القسم الأول في واجب الوجود.

القسم الثاني
في الموجود الممكن الوجود

ويشتمل على مقدمة، وخمسة أصول:

أما المقدمة: ففي بيان حصره في الجواهر، والأعراض.

وأما الأصول:

فالأول منها: في بيان الجواهر، وأحكامها.

والثاني: في بيان الأعراض، وأحكامها.

والثالث: فيما توصف به الجواهر، والأعراض.

والرابع: في بيان حدوث الجواهر، والأعراض.

والخامس: في فناء الجواهر، والأعراض.

المقدمة

لا نعرف خلافًا بين العقلاء، في حصر الموجود الممكن في الجواهر والأعراض، وإن اختلفت مسالكهم في جهة الحصر، وأقسام كل واحد من القسمين: ولنذكر مسلك الفلاسفة في ذلك أولاً وننبه على ما فيه، ثم نعطف على مسلك أهل الحق ثانيًا.

أما الفلاسفة: فقد قالوا:

الموجود الممكن: إما أن يكون وجوده في موضوع، أو لا في موضوع، وهذه قسمة دائرة بين النفي، والإثبات.

فإن كان الأول: فهو الجوهر.

وإن كان الثاني: فهو العرض.

وإنما قالوا: في موضوع، ولم يقولوا: في محل. احترازًا عن الصورة الجسمية؛ فإنها عندهم جواهر؛ وهي قائمة في محل هو المادة الجسمية، وليست المادة عندهم موضوعًا للصورة بل محلاً لها، والمحل أعم من الموضوع، إذ الموضوع عندهم هو المحل المتقوم ذاته المقوم لما حل فيه: كالجسم بالنسبة إلى الأعراض القائمة به؛ وليس كل محل شيء؛ يكون مقومًا لما حل فيه: كالمادة بالنسبة إلى الصورة الجسمية؛ فإنها غير مقومة للصورة الجسمية؛ بل الصورة الجسمية هي المقومة لمحلها.

وإذا عرف ذلك قالوا: فالجوهر: إما أن يكون بسيطًا: أي لا تركيب فيه، أو مركبًا، فإن كان بسيطًا: فإما أن يكون داخلاً في المركب، وإما أن لا يكون داخلاً في المركب، فإن لم يكن داخلاً في المركب: فإما أن يكون متعلقًا بالمركب، أو لا تعلق له به.

فإن لم يكن متعلقًا به، فهو العقل، وعبروا عنه بأنه الموجود الممكن المبرأ عن المادة، وعلائقها.

وإن كان متعلقًا بالمركب: فهو النفس الفلكية، والإنسانية؛ وسيأتي معناهما، وأما إن كان داخلاً في المركب: فإما أن يكون محلاً للجزء الآخر من ذلك المركب، أو حالاً فيه.

فإن كان الأول: فهو المادة الجسمية، وعبروا عن المادة بأنها التي باعتبارها وحدها يكون المركب موجودًا بالقوة لا بالفعل، وذلك في ضرب المثال:: كالخشب بالنسبة إلى السرير.

وإن كان الثاني: فهو الصورة الجسمية، وعبروا عنها بأنها التي باعتبارها وحدها يكون المركب موجودًا بالفعل لا بالقوة، وهي في ضرب المثال: كصورة السرير وشكله بالنسبة إلى السرير، وإن لم يكن شكل السرير صورة جوهرية؛ بل عرضية.

وأما إن كان مركبًا: فهو الجسم:

وهو إما بسيط: أي غير مركب من أجسام مختلفة الطبيعة، أو مركب.

فإن كان بسيطًا فإما أن لا يكون قابلاً للكون، والفساد أو قابلاً له فإن كان الأول: كالأفلاك.

وإن كان الثاني: فإما أن يكون حارًا، أو باردًا.

فإن كان حارًا: فإما يابس، أو رطب.

فإن كان يابسًا: فهو النار.

وإن كان رطبًا: فهو الهواء.

وأما إن كان باردًا: فإما رطب، أو يابس.

فإن كان رطبًا: فهو الماء.

وإن كان يابسًا: فهو التراب.

وهذه البسائط الأربعة هي العناصر.

وأما إن كان الجسم مركبًا من أجسام مختلفة الطبيعة: كالنباتات وأنواع

الحيوانات، والمعدنيات.

وأما العرض فقالوا:

إما أن لا يوجب تعقله تعقل أمر خارج، أو يوجب:

فإن لم يوجب تعقله تعقل أمر خارج عنه.

فهو أما أن يقدر تجزؤه، أو لا يقدر.

فإن قدر تجزؤه فهو جنس الكم: وهو إما أن تتصل أجزاؤه عند حد واحد، أو لا تتصل.

فإن كان الأول: فإما قار الذات، أو غير قار الذات.

فالقار منه: هو البعد، وغير القار منه: هو الزمان.

وإن كان الثاني: فهو العدد.

وإن لم يقدر تجزؤه، فإما: أن يوجب بين أجزائه نسبة، أو لا يوجب بين أجزائه نسبة.

فإن كان الأول: فهو جنس الوضع، والوضع حالة توجد للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، كحالة الجسم عند القيام، أو القعود، أو الانبطاح ونحوه.

وإن كان الثاني: فهو جنس الكيفية، وهو هيئة قارة للجوهر لا يوجب تعقلها تعقل أمر خارج عنها، وعن حاملها، ولا يوجب قسمة، ولا نسبة في أجزائها، ولا أجزاء حاملها، وذلك كالأشكال، والزوجية، والفردية، والانفصالية، والانفعالات: كالحرارة، والبرودة، والحلاوة، وحمرة الخجل، وصفرة الوجل، والقوة، ولا قوة: كالمصراعية: وهي القوة التي بها يصرع الغير، ويحركه.

والممراضة: وهي القوة التي بها قبول الجسم للمرض بسرعة.

والمصاحبة: وهي القوة التي بها لا يقبل البدن المرض بسهولة.

والكمالات غير محسوسة: كالعلم، والظن، والصحة، والهيئات النفسانية التي عنها صدور الفضائل، والرذائل ونحوه.

وأما إن أوجب تعقله تعقل أمر خارج، فذلك الخارج: إما أن ينعكس عليه في الفهم، والوجود، أو لا ينعكس.

فإن انعكس؛ فهو جنس المضاف: كالأبوة، والنبوة، ونحو ذلك.

وإن لم ينعكس عليه: فهو إما جوهر، أو عرض.

لا جائز أن يكون جوهرًا؛ إذ الجوهر من حيث هو جوهر، ليس بمضاف ولا منسوب، وما وقع منه مضافًا؛ فليس إلا بعارض فيه كذات الأب.

وإن كان عرضًا فهو إما من قبيل المنسوبات أو ليس.

لا جائز أن يكون من قبيل المنسوبات، وإلا لتسلسل.

وإن كان ليس من قبيل المنسوبات؛ فليس غير الكم، والكيف والوضع.

فإن كان مضافًا إلى الكم، فهو إمام قار، أو غير قار.

فإن كان قارًا: فإما أن ينتقل بالانتقال، أو ليس.

فإن انتقل بالانتقال؛ فهو جنس الملك: وهو عبارة عن حالة توجد للجسم بسبب نسبته إلى ماله، أو لبعضه تنتقل بانتقاله كالتقمص والتختم ونحوه.

وإن لم ينتقل بالانتقال فهو جنس الأين: وهو عبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبته إلى مكانه.

وإن كان غير قار: فهو جنس متى: وهو عبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبته إلى زمانه.

وأما ما أضيف منه إلى الكيف:

فإما أن يضاف إليه على أنه منه، أو فيه.

فإن كان الأول: فهو جنس أن يفعل: كالتسويد، أو التبييض.

وإن كان الثاني: فهو جنس أن ينفعل كالتسود، والتبيض.

فهذه هي جملة الأجناس العالية للموجودات الممكنة وهي عشرة: الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والأين، ومتى، والملك، والوضع، وأن يفعل، وأن ينفعل.

ومن أراد معرفة حقيقة كل واحد من هذه الأجناس، وأنواع أنواعها إلى الأنواع التي لا نوع تحتها على طريق الاستقصاء، فعليه بمراجعة دقائق الحقائق، ورموز الكنوز.

وهذه القسمة وإن أومأ إليها أفضل متأخري الفلاسفة؛ فهي مدخولة غير وافية بالغرض.

أما أولاً: فلأنه إما أن يريدوا بالموضوع مطلق محل، أو محلاً خاصًا.

فإن كان الأول: فيلزم على أصلهم أن لا تكون الصورة الجسمية جوهرًا؛ لقيامها بالمحل، وهو المادة، وقد قالوا: إنها جوهر.

وإن كان الثاني: فإما أن يكون هو ما فسروا الموضوع به، أو غيره، فإن كان غيره؛ فلابد من تصويره، والدلالة عليه.

وإن كان هو ما فسروا الموضوع به:

فقولهم: الموضوع هو المحل المتقوم ذاته: إما أن يريدوا بكونه متقوم الذات؛ أنه لا يفتقر في وجوده إلى محل آخر يقومه، أو أنه لا يفتقر في وجوده إلى ما قام به، أو معنى آخر.

فإن كان الأول: فيلزمهم أن لا يكون العرض عندهم موضوعًا للعرض، لافتقار كل عرض إلى محل يقومه، وقد قالوا: إن الحركة موضوعة للسرعة، والسطح موضوع للملاسة والخشونة؛ والحركة عرض بالاتفاق.

والسطح أحد أنواع الكم عندهم؛ فيكون عرضًا.

وإن كان الثاني: فالمادة الجسمية بالنسبة إلى الصورة الجسمية إما أن تكون مفتقرة إلى ما قام بها من الصورة الجسمية في وجودها، أو لا تكون مفتقرة إليها.

فإن كانت مفتقرة في وجودها إلى ما قام بها من الصورة، فالصورة أيضًا مفتقرة في وجودها إلى المادة؛ لكونها محلاً لها، ووجود الصورة دون محلها محال؛ وذلك دور ممتنع؛ من جهة توقف المادة في وجودها على قيام الصورة بها، وتوقف وجود الصورة على وجود المادة.

وإن لم تكن المادة مفتقرة في وجودها إلى ما قام بها من الصورة الجسمية، فهو خلاف أصلهم على ما يأتي.

ثم يلزم منه أن تكون المادة موضوعًا للصورة؛ ضرورة كونها متقومة الذات دون الصورة، وأنها مقومة للصورة في وجودها؛ ويلزم من ذلك أن لا تكون الصورة جوهرًا؛ بل عرضًا؛ ولم يقولوا به.

وإن كان الثالث: فلابد من تصويره، والدلالة عليه.

ثم وإن سلمنا صحة ما قالوه في تفسير الموضوع.

فقولهم: البسيط الخارج عن المركب: إما أن يكون متعلقًا بالمركب، أو لا يكون متعلقًا به.

فإن كان الأول: فهو النفس.

وإن كان الثاني: فهو العقل.

إما أن يريدوا بالتعلق المطلق تعلق، أو تعلقًا خاصًا.

فإن كان الأول: فالعقل يجب أن يكون نفسًا؛ إذ العقول عندهم متعلقة بالمركب؛ إذ هي علل وجود الأفلاك عندهم، ولا معنى للفرق بين العقل، والنفس على هذا.

وإن كان الثاني: فإما أن يريدوا بالتعلق الخاص؛ توقف وجود البسيط

على وجود المركب، أو أنه متعلق به، بمعنى أن المدبر له، والمتصرف فيه، أو بمعنى آخر.

فإن كان الأول: فسيأتي إبطال قولهم فيه.

وإن كان الثاني: فيلزم منه خروج النفس عن حقيقتها بعد مفارقة الأبدان؛ فإنها موجودة عندهم؛ وليست مدبرة للأبدان.

وإن كان الثالث: فلابد من تصويره.

كيف وأن ما ذكروه من قسمى العقول والنفوس؛ فمبني على تصور وجودهما؛ وسيأتي إبطاله عن قرب.

ثم وإن سلمنا صحة ذلك فقولهم: الداخل في المركب: إما أن يكون محلاً، أو حالاً، لا نسلم الحصر، وما المانع من أن يكون لا محلاً، ولا حالاً كما نقوله نحن في الأجسام المؤلفة من الجواهر الفردة؛ فإن بعضها ليس محلاً، ولا حالاً للبعض، أو أن يكون محلاً بالنسبة، وحالاً بالنسبة.

وإن سلمنا صحة ذلك؛ ولكن لا نسلم صحة انقسام المركب إلى ما يقبل الفساد وإلى ما لا يقبل الفساد؛ وسنبين أنه ما من جسم إلا وهو قابل للفساد. وإن سلمنا صحة الانقسام، ولكن لا نسلم انحصار القابل للفساد فيما ذكروه من الأقسام الأربعة.

وما المانع من أن يكون لا حارًا، ولا باردًا، ولا رطبًا، ولا يابسًا؛ كما قالوه في الأفلاك، أو أن يكون حارًا؛ ولا يكون رطبًا، ولا يابسًا.

وكذلك يكون باردًا؛ ولا يكون رطبًا، ولا يابسًا.

وإن سلمنا: انحصار الجوهر فيما ذكر من الأنواع، فقولهم: العرض إما أن لا يوجب تعقله، تعقل أمر خارج عنه، أو يوجب.

وإن سلم الحصر فيه، ولكن لا نسلم صحة انقسام ما يوجب تعقله تعقل أمر خارج عنه إلى ما ينعكس عليه الخارج في الفهم، والوجود، وإلى ما

لا ينعكس؛ وذلك لأن كل شيء توقف في تعقله على تعقل غيره؛ فلابد وأن يكون له إليه نسبة وإضافة؛ ومن ضرورة كونه مضافًا إلى ذلك الشيء؛ أن يكون ذلك الشيء مضافًا إليه أيضًا، اللهم إلا أن ينظر إلى المضاف إليه، لا من حيث هو مضاف إليه، بل من جهة كونه ذاتًا ما؛ فإنه لا يلزم أن يكون من حيث هو ذاتًا مضافًا إلى ما أضيف إليه؛ وذلك كما إذا قلنا: زيد في المكان، أو زيد بن عمرو، فإنا إذا نظرنا إلى المكان، أو إلى عمرو من حيث هو ذات؛ أو حقيقة ما؛ لا يكون مضافًا إلى زيد، ولكن ذلك لا يمنع من كونه مضافًا من جهة أخرى.

ثم وإن سلمنا صحة القسمة؛ ولكن قوله إن انعكس فهو جنس الإضافة؛ فيلزم عليهم أن تكون إضافة من الأعراض الوجودية؛ ضرورة كونها جنسًا من أجناس الأعراض الموجودة؛ ويلزم من ذلك أن يكون الرب -تعالى- متصفًا بصفات عرضية وجودية زائدة على ذاته؛ ضرورة كونه متصفًا بالصفات الإضافية عندهم؛ وهو خلاف أصلهم، ولا مخلص لهم من ذلك، إلا بمخالفة أحد أصليهم وهو: إما اعتقاد جواز اتصاف الرب -تعالى- بصفات وجودية زائدة على ذاته، أو باعتقاد أن الإضافة ليست من أجناس الموجودات الممكنة؛ و لم يقولوا بشيء من ذلك.

وإن سلمنا صحة ذلك؛ ولكن قوله وإن انعكس عليه؛ فهو إما جوهر، أو عرض مسلم؛ ولكن لا نسلم امتناع كون المنسوب إليه جوهرًا.

قوله: لأن الجوهر من حيث هو جوهر ليس بمضاف إليه، ولا منسوب، وما وقع منه مضافًا؛ فلا يكون إلا بعارض فيه كما ذكر؛ فيلزم من ذلك أن لا يكون أيضًا منسوبًا إلى الكم والكيف؛ إذ هو من حيث هو كم، أو كيف أيضًا غير مضاف إلا بعارض يعرض.

وإن سلمنا امتناع كونه جوهرًا؛ ولكن لا نسلم امتناع كونه من قبيل المنسوبات.

قوله: لأنه يلزم منه التسلسل، إنما يلزم ذلك أن لو كان المنسوب إليه يجب أن يكون منسوبًا إلى ما هو منسوب إليه أيضًا؛ وهو غير لازم.

وإن سلمنا امتناع ذلك؛ ولكن لا نسلم انحصار ما ليس بمنسوب في الكم والكيف والوضع، وما المانع من كون الملك كذلك، والملك حالة تحصل للجسم بسبب نسبته إلى ما له، أو لبعضه تنتقل بانتقاله؛ لا أنه نفس النسبة، كما أن الأين: عبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبته إلى مكانه.

ومتى: حالة تحصل للجسم بسبب نسبته إلى زمانه.

والوضع: حالة تحصل للجسم بسبب نسبة أجزائه، ولا فرق.

وإن سلمنا الانحصار في الكم، والكيف، والوضع. غير أنه لم يعرج على ما له نسبة إلى الوضع مع إدخاله له في القسمة، ومع ذلك فلا مانع من وجود قسم آخر غير ما ذكر من الأقسام بسبب النسبة إلى الوضع، اللهم إلا أن يبين امتناع النسبة إلى الوضع، وليس في كلامه ما يدل عليه.

وإن سلمنا انحصار المنسوب إليه في الكم، والكيف؛ فقوله: ما أضيفت منه إلى الكيف: إما أن يضاف إليه على أنه منه، أو فيه، غير مسلم.

وما المانع من أن يكون مضافًا إليه بجهة أخرى يحصل بسببها جنس آخر؛ إذ ليس ما ذكر من الحصر دائر بين النفي والإثبات؛ ولا هو معلوم بالضرورة.

وإن سلمنا ذلك؛ ولكن ما ذكره من الحصر في أجناس الأعراض غير عام لكل عرض؛ فإن الحركة عرض؛ وهي غير داخلة في شيء من الأجناس المذكورة، وكذلك وجود الممكنات عندهم عرض زائد على ذوات الممكنات؛ وليس داخلاً تحت الشيء من الأجناس المذكورة، ولا هو نوع منه؛ لأنه محمول على كل جنس منها، والنوع لا يصدق حمله على جنسه، وإذا لم تكن الحركة، ولا الوجود نوعين داخلين تحت شيء من هذه

الأجناس؛ وهو عرض؛ فأجناس الأعراض يجب أن تكون أكثر مما قيل.

وإن سلمنا الحصر فيما ذكره؛ ولكن ما المانع من تداخل بعضها في بعض وأن يكون عدد الأجناس أقل مما قيل.

فإنه لو قيل لهم: لا نسلم أن الأين حالة توجد للجسم بسبب نسبته إلى مكانه، ولا متى حالة توجد للجسم بسبب نسبته إلى زمانه.

وكذلك في الوضع، والملك؛ بل الأين نسبة الشيء إلى مكانه، ومتى نسبة الشيء إلى زمانه، وكذلك في الوضع، والملك؛ لم يجد إلى دفعه سبيلاً.

وعند ذلك: فيكون الأين، ومتى، والوضع، والملك داخلاً تحت جنس المضاف، ويعود عدد الأجناس إلى تسعة.

كيف وأن شرط الأجناس عندهم أن تكون مقولة على ما تحتها بالتواطؤ قولاً ذاتيًا، وأن يكون الاختلاف فيما تحت كل واحد من الأجناس بالذات، لا بالعرض، ولو طولبوا بتحقيق كل واحد من هذه الأمور؛ لم يجدوا إليه سبيلاً؛ فهذا ما عندي فيه.

وأما مسلك أهل الحق في الحصر: فإنهم قالوا: الموجود الممكن، إما أن يكون في محل، أو لا في محل.

فإن كان لا في محل: فهو الجوهر، وهو إما أن لا يكون مؤلفًا، أو يكون مؤلفًا.

فإن كان الأول: فهو الجوهر الفرد.

وإن كان الثاني: فهو الجسم.

وإن كان في محل: فهو العرض، وهو إما أن يكون مشروطًا بالحياة، أو لا يكون مشروطًا بالحياة.

فالأول: كالعلوم، والقدر، والإرادات، والإدراكات، والكلام.

والثاني: كالأكوان، والألوان، والطعوم، والأرايح، ونحو ذلك مما يأتي تحقيقه.

وهل الأجناس العرضية الداخلة تحت المشروط بالحياة، وغير المشروط بالحياة متناهية إمكانًا بحيث لا يدخل تحت المقدور منها إلا ما هو متناه؛ إذ هي غير متناهية إمكانًا، بأن يكون في الإمكان وجود أعراض أخرى غير الأعراض المعهودة إلى غير النهاية؛ فذلك مما اختلف فيه.

فذهب كثير من أصحابنا، وأكثر المعتزلة إلى القول بوجوب النهاية.

وذهب القاضي أبو بكر في أكثر أجوبته إلى القول بعدم النهاية في الأجناس، وإليه ذهب الجبائي ومتبعوه.

والذي إليه ميل المحققين من أصحابنا -وهو الحق- أنه لا مجال للعقل في القضاء بعدم إمكان النهاية، ولا بعدم إمكانه لعدم مساعدة الدليل العقلي عليه نفيًا، وإثباتًا؛ بل الواجب إنما هو الوقف، والتشكك في الإمكان، وعدمه إلى حين قيام الدليل عليه، أو ورود السمع به، ولابد من الإشارة إلى مأخذ القائلين بالإمكان وعدمه، والتنبيه على ما فيه.

وأما القائلون بالحصر، فقد احتجوا بحجتين:

الأولى: أن القول بتجويز وجود جنس خارج عن الأجناس المعهودة، يجر إلى تجويز وجود جنس من الممكنات ليس بجوهر ولا عرض؛ وهو ممتنع بإجماع المسلمين.

الحجة الثانية: أن القول بمزيد عدد على الأجناس المعهودة متقابل؛ وليس تجويز عدد أولى من تجويز غيره.

والحجتان ضعيفتان:

أما الحجة الأولى: فدعوى مجردة من غير دليل؛ فلا تكون حجة، كيف وأن انقسام الحوادث إلى الجواهر والأعراض واجب بالقسمة الحاصرة الدائرة بين النفي، والإثبات، كما تقدم، ووجود واسطة بين النفي والإثبات؛ ممتنع قطعًا؛ بخلاف الأجناس العرضية الداخلة تحت المشروط بالحياة، وغير المشروط

بها؛ وعلى ما تقدم؛ إذ لا دليل على الحصر القاطع فيها.

وأما الحجة الثانية: فيلزم عليها آحاد كل جنس من الأجناس المعهودة؛ فإنها غير متناهية إمكانًا مع وجود ما ذكر من تقابل الأعداد.

فما هو الجواب عن آحاد كل جنس؛ هو الجواب عن أعداد الأجناس.

وأما حجة القائلين بعدم النهاية: فإنهم قالوا: آحاد كل جنس مما يقضي العقل فيها بعدم النهاية، وعدم الوقوف على عدد ليس وراءه عدد؛ فكذلك عدد الأجناس ولا يخفى ما فيه من الدعوى المجردة، وإلحاق مختلف فيه بمتفق عليه من غير دليل جامع؛ فلا يقبل.

وإذا بطل مأخذ كل واحد من القولين؛ فلم يبق إلا ما ذكرناه من الوقف وعدم الجزم بكل واحد من الطرفين، والله أعلم.

الأصل الأول
في الجواهر وأحكامها

ويشتمل على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: في أحكام الجواهر مطلقًا.

النوع الثاني: في أحكام الجواهر الفردة.

النوع الثالث: في الأجسام وأحكامها.

النوع الأول
في أحكام الجواهر مطلقًا

ويشتمل على سبعة فصول:

الفصل الأول: في حقيقة الجوهر، ومعناه.

الفصل الثاني: في معنى الحيز، والمتحيز، والتحيز.

الفصل الثالث: في أن الجوهر غير مركب من الأعراض.

الفصل الرابع: في أن الجواهر متجانسة غير متجددة.

الفصل الخامس: في أن الجواهر لا تتداخل.

الفصل السادس: في امتناع وجود جوهرين في مكان واحد، وامتناع وجود جوهر واحد في مكانين.

الفصل السابع: في امتناع تعري الجوهر عن الأعراض وتعليل قبوله لها.

الفصل الأول

في حقيقة الجوهر ومعناه[1]

وقد اختلفت العبارات فيه:

فقالت الفلاسفة: الجوهر هو الموجود لا في موضوع، وعنوا بالموضوع ما أشرنا إليه في المقدمة، ويلزم عليه أن يكون الرب -تعالى- جوهرًا؛ إذ هو غير موجود في موضوع على ما ذكروه؛ وهو محال؛ لما تقدم في إبطال التشبيه.

فإن قيل: الجوهر هو الذي له ماهية، ووجود زائد على ماهيته، إذا وجد كل وجوده لا في موضوع، والرب -تعالى- ليس له وجود زائد على ماهيته؛ بل وجوده ذاته، وذاته وجوده؛ فلا يدخل تحت الحد المذكور.

فنقول: هذا وإن أومأ إليه أفضل متأخريهم؛ فمبني على أن وجود الجوهر زائد على ماهيته؛ وقد أبطلناه فيما تقدم؛ وسيأتي له مزيد تقرير في مسألة المعدوم.

وقالت النصارى: الجوهر هو الموجود القائم بنفسه.

وقد أبطلناه أيضًا فيما تقدم في الرد عليهم.

وقالت المعتزلة: الجوهر هو المتحيز في الوجود.

وهو غير مطرد على مذهب من يرى منهم كون الجوهر جوهرًا في حال عدمه؛ إذ هو غير متحيز في الوجود.

وأما عبارات أصحابنا فيه، وإن كانت مختلفة، فكلها سديدة جامعة مانعة لا يخرج منها شيء من المحدود، ولا يدخل فيها ما هو خارج عنه.

فمنها قولهم: الجوهر ما يقبل العرض: أي يكون محلاً له.

فإن قيل: هذا يبطل بسرعة الحركة؛ فإنها قائمة بالحركة؛ وهي عرض

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (ص٨) وما بعدها، وتفسير القرطبي (٢/٢١٣، ٢١٤)، والفتح (١/٥٨)، والحدود الأنيقة (٧١)، والتعريفات (١٠٠، ١٠٩، ١١٣، ١٥٠)، وأبجد العلوم (١/٣٣، ٣٤، ٩٥) (٢/٤٥٠).

الحركة محل لها، وليست الحركة جوهرًا، وكذلك الملاسة، والخشونة فإنهما عرضان قائمان بسطح الجسم، والسطح ليس بجوهر؛ بل عرض.

قلنا: أما السرعة، فلا نسلم أنها عرض؛ فإنه لا معنى لسرعة الحركة عندنا غير عدم تخلل السكنات بين أجزاء الحركة، والقدم لا يكون عرضًا.

وإن سلمنا، أنه عرض؛ ولكن لا نسلم أن محله الحركة؛ بل الحركة، والسرعة عرضان قائمان بمحل الحركة، وهذا يكون الجواب عن البطء أيضًا.

وأما الملاسة، والخشونة: فلا نسلم أنهما عرض؛ إذ هما عائدتان إلى تضريس الظاهر من الجسم، وعدم تضريسه.

وإن سلمنا أنهما عرض؛ فلا نسلم أن السطح الظاهر من الجسم عرض؛ بل هو عبارة عن الجواهر الظاهرة من الجسم.

وإن سلمنا أن السطح عرض؛ فلا نسلم قيام الملاسة والخشونة به؛ بل هما والسطح من عوارض الجسم.

ومن العبارات قولهم: الجوهر هو الذي له حظ من المساحة.

ومنها قولهم: الجوهر هو الذي لا يوجد حيث وجوده وجود جوهر آخر بخلاف العرض؛ فإنه يوجد حيث وجود الجوهر الذي هو فيه.

ومنها قولهم: الجوهر هو الذي يشار إليه بالقصد الأول.

ومنها قولهم: أنه الجرم: أي ما له حجم.

ومنها قوله: الجوهر هو المتحيز.

وأما من قال: الجوهر هو الذي لا يوجد حيث وجود مثله، فهو منتقض بالعرض؛ فإنه ليس بجوهر؛ فإنه لم يوجد حيث وجود مثله؛ لاستحالة الجمع بين المتماثلات كما يأتي في التضاد.

الفصل الثاني

في معنى المتحيز والحيز والتحيز[(١)]

أما المتحيز: فهو الموجود في الحيز.

وأما الحيز: فهو المكان، أو تقدير المكان، والمراد بتقدير المكان، إمكان كونه في المكان، وإن لم يكن في المكان.

وإنما قلنا: الحيز هو المكان، أو تقدير المكان، ولم نقل هو المكان؛ لأن المتحيز عندنا هو الجوهر، والحيز من لوازم نفس الجوهر؛ لا انفكاك له عنه.

فلو كان الحيز هو المكان لا غير؛ لكان كل جوهر يفتقد إلى المكان في وجوده، وليس كذلك؛ لأنه لو افتقر في وجوده إلى المكان؛ فذلك المكان: إما جوهر، وإما عرض.

فإن كان جوهرًا؛ كان مفتقرًا إلى مكان آخر؛ ولزم التسلسل أو الدور؛ وهما محالان.

وإن كان عرضًا: فلابد وأن يكون قائمًا بجوهر آخر غير الجوهر المتمكن فيه؛ والكلام في ذلك الجوهر؛ كالكلام في الأول؛ وهو محال؛ لما عرف.

ومن أصحابنا: من زعم أن الحيز هو نفس المتحيز؛ كما أن الوجود هو نفس الموجود؛ وهو بعيد؛ لأنه يصح أن يقال فلان في الحيز الفلاني، والجوهر في حيز كذا دون كذا، فيضاف المتحيز إلى الحيز بأنه فيه.

ولو كان الحيز هو المتحيز؛ لكان الشيء مضافًا إلى نفسه بأنه فيها؛ وهو محال.

وهذا بخلاف الوجود مع الموجود؛ فإن الموجود لا يضاف إلى وجوده بأنه فيه؛ فافترقا.

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين (ص١٥٦)، وكشف الظنون (١/٥١٠)، والإحكام للآمدي (١/١٦٠، ١٦١) (٣/٣٠)، والتعاريف (٢٠٢)، والتعريفات (١٢٧)، ولباب المحصل في أصول الدين لابن خلدون (٣١، ٣٢ق).

وأما التحيز: فعبارة عن نسبة الجوهر إلى الحيز بأنه فيه، وإذا عرف ذلك: فقد اختلف أصحابنا، والمعتزلة.

فذهب من قال من المعتزلة بأن المعدوم الممكن شيء، وذات في حالة العدم، إلى أن التحيز ليس من صفات نفس الجوهر، فإن الجوهر لا يوصف به حالة عدمه، وإنما هو من توابع الحدوث، والوجود للجوهر.

وذهب أصحابنا، وكل من وافقهم على أن ذات كل شيء هو وجوده إلى أن: التحيز من صفات ذات الجوهر، ولوازمه التي لا انفكاك له عنها، وليس من صفات المعاني.

فإن قيل: لا معنى لتحيز الجوهر غير إضافته إلى الحيز، واختصاصه به، وعلى هذا: فما المانع أن يكون اختصاصه بالحيز لكون أوجب تخصيصه به، ولا يكون ذلك مقتضى ذات الجوهر، ولا من صفات نفسه.

أجاب بعض الأصحاب: بأن التحيز إنما هو عبارة عن نفس الجرم، وكونه جرمًا لا يختلف، وإن اختلفت أكوانه، وأعراضه، ولو كان ذلك ثابتًا لعرض من الأعراض، وكون من الأكوان؛ لاختلف باختلاف تلك الأكوان.

وأيضًا: فإن كونه جرمًا لا يعقل الجوهر دونه، ولا هو دون الجوهر؛ فكان صفة من صفات نفس الجوهر، ولو كان ذلك تابعًا لكون من الأكوان الخارجة عن ذات الجوهر، لأمكن تعقل الجوهر دونه.

قالوا: وعلى هذا فالأكوان، وإن كانت ملازمة لذات الجوهر؛ فلا تكون من صفات ذاته؛ لأنها مختلفة الأجناس، وصفة النفس لا تختلف.

وعلم الباري -تعالى- وإن تعذر تقدير بقاء ذاته دونه؛ فليس لأنه من صفات الذات؛ بل لضرورة قدمه.

ولهذا فأنه يتصور العلم بذاته مع الجهل بعلمه حتى يقوم الدليل عليه بخلاف صفة الذات.

واعلم أن هذا الجواب إنما يصح تفريعًا على القول بأن الحيز هو نفس المتحيز؛ وقد عرف ما فيه.

ولا يصح على القول بالمغايرة بين المتحيز، والحيز، والتحيز كما حققناه، وإنما طريق الجواب تفريعًا على هذا الرأي أن يقال: خصوص آحاد المتحيزات بآحاد الأحياز، وإن كان يفتقر إلى تخصيص وكون موجب له، وليس صفة من صفات نفس الجوهر على ما قرروه بذلك غير لازم فيما يستحقه لذاته من الحيز مطلقًا غير مخصص بحيز دون حيز، والفرق بين الأمرين ظاهر.

ولهذا فإنا لا نعقل الجوهر دون تعقل كونه متحيزًا في الجملة؛ بخلاف كونه متحيزًا بحيز مخصوص.

فإن قيل: إذا كان الجوهر هو المتحيز، والعرض هو القائم بالمتحيز فالموجود الممكن عندكم لا يخرج عن المتحيز، والقائم بالمتحيز، وتم الرد على من يعتقد وجود ممكن ليس متحيزًا، ولا قائمًا بالمتحيز؛ كما يقوله الفلاسفة في العقول، والنفوس الفلكية، والإنسانية كما سبق في خلق الأعمال.

فنقول: هذا السؤال مما صعب موقعه على فحول المتكلمين، والأئمة المتبحرين حتى إن منهم من لم يحر فيه جوابًا.

ومنهم من خبط بما لا يقنع به المحصلون.

وهانحن نذكر ما ذكروه، وننبه على ما فيه فنقول: الذي ذهب إليه المعتزلة وكثير من أصحابنا أن قالوا:

وجود ممكن ليس متحيزًا، ولا قائمًا بالمتحيز، مما لم يضطرنا إليه عقل ولا دل عليه دليل من عقل، ولا نقل؛ فلا يكون ثابتًا في نفسه، وحاصله يرجع إلى نفي المدلول؛ لانتفاء دليله؛ وقد عرف بطلانه فيما تقدم في النظر.

ومن أصحابنا من قال: لو قدرنا موجودًا ممكنًا، وليس متحيزًا، ولا

قائمًا بالمتحيز؛ لم يبعد أن يبدعه الباري -تعالى- بحيث وجود متحيز، ويلزم من ذلك جواز قيامه بذلك المتحيز؛ إذ لا معنى لقيام غير المتحيز بالمتحيز غير وجوده في حيث المتحيز.

وما جاز قيامه بالمتحيز، وجب قيامه به، وكل ما هذا شأنه؛ فهو عرض قائم بالمتحيز؛ وليس قسمًا ثالثًا.

وهو ضعيف أيضًا: فإنه ما المانع من وجود ما ليس متحيزًا، ولا قائمًا بالمتحيز ويمتنع اختراعه بحيث المتحيز كما أنه يمتنع اختراع العرض غير قائم بالمتحيز، وإن سلم جواز اختراعه بحيث المتحيز؛ ولكن لا نسلم وجوب قيامه بالمتحيز.

وما المانع من جواز قيامه بالمتحيز إذا خلق في حيثه، وقائمًا بنفسه، وإذا لم يخلق في حيث المتحيز وبه ينفصل عن العرض حيث إنه لا تصور لوجوده إلا في حيث المتحيز.

وربما أورد بعض الكبار ههنا تخبيطات، وعبارات عرية عن التحصيل يعرفها من له أدنى تنبه بأوائل النظر؛ آثرنا الإعراض عن ذكرها شحا على الزمان بتضييعه في ذكر ما لا يفيد.

والأقرب في هذا الباب أن يقال: وجود ممكن ليس متحيزًا، ولا قائمًا بالمتحيز مما لم يضطر إليه عقل، ولا دل عليه دليل كما سبق في المسلك الأول، وما هذا شأنه؛ فلا سبيل إلى إثباته.

وسواء كان ثابتًا في نفس الأمر، أو لم يكن ثابتًا، وما يتخيل دليلاً على ذلك؛ فقد أبطلناه في الرد على الفلاسفة حيث قالوا بوجود خالق غير الله -تعالى- فهذا ما عندي فيه، وعسى أن يكون عند غيري غيره وعليك بالاجتهاد في حل الإشكال إن أطقت.

الفصل الثالث

في أن الجوهر غير مركب من الأعراض

مذهب الأشاعرة وغيرهم من أهل الحق: أن الجوهر غير مركب من الأعراض خلافًا للنظام، والنجار من المعتزلة، فإنهما قالا: الجوهر أعراض مجتمعة.

وقد احتج أهل الحق بمسالك ضعيفة:

المسلك الأول: أنهم قالوا: الأعراض التي عن اجتماعها يكون الجوهر إما أن تكون متماثلة، أو مختلفة.

فإن كانت متماثلة، فهو باطل من وجهين:

الأول: أن الحكم الذي لا يثبت بالشيء الواحد لا يثبت بأمثاله، والجوهر لا يثبت بالعرض الواحد منها؛ فلا يثبت بأمثاله.

ويدل عليه أن الحياة الواحدة لما لم توجب حكم العالمية؛ لم يكن ذلك واجبًا عن جمل من الحياة.

الثاني: أنه ليس بعض أعداد المتماثلات؛ أولى بإيجاب ذلك الحكم من البعض الآخر.

وإن كانت الأعراض مختلفة: فإما متضادة، أو غير متضادة:

فإن كانت متضادة؛ فهو محال؛ لأن حكم الضدين لا يجتمع في الجوهر الواحد ضرورة، وإن كانت غير متضادة: فإما أن يقال بجواز بطلان صفات أجناسها وانقلاب أعينها، أو لا يقال بذلك.

فإن كان الأول: لزم من جواز انقلاب الحقائق؛ إذ يصير السواد بياضًا وحركة بالعكس؛ ولم يقل به قائل من المحصلين.

ثم يلزم منه جواز انقلاب الأعراض المفروضة جوهرًا، ويلزم منه أن لا يكون الجوهر مركبًا من الأعراض؛ وفيه تسليم المسألة.

وإن لم نقل بجواز بطلان صفات أجناسها؛ امتنع أن يكون الجوهر من اجتماعها؛ وذلك لأن كل واحد منهما غير متحيز لنفسه بالاتفاق، فلو صارت جوهرًا بالاجتماع، لصارت متحيزة لنفسها؛ ضرورة تحيز الجوهر لنفسه، وفيه القول بقلب الأجناس، وإبطال صفات أنفسها؛ وهو محال.

وفيه نظر، إذ لقائل أن يقول: ما المانع أن تكون متماثلة؟

قولهم: لأن الحكم الذي لا يثبت للواحد، لا يثبت لأمثاله؛ ممنوع.

ولا يلزم مما ذكروه في الحياة، والعالمية؛ طرد ذلك فيما سواه إلا بدليل؛ ولا دليل.

ثم يلزم عليه الجوهر الفرد على رأي هذا القائل؛ فإنه لا يثبت له حكم الجسمية بانفراده، وما لزم من ذلك امتناع الحكم بالجسمية عند ضمه إلى مثله.

قولهم في الوجه الثاني: ليس بعض الأعداد بذلك أولى من البعض ممنوع.

وما المانع أن يكون ذلك مشروطًا بأصل الاجتماع، وأقل ما يكون ذلك بين اثنين ثم يلزم على ما ذكروه الحكم بالجسمية عند ضم الجوهر إلى مثله، وامتناع ذلك عند انفراده.

ثم وإن سلم امتناع التماثل؛ فما المانع من كونها متضادة.

قولهم: لأن حكم الضدين لا يجتمع في الجوهر الواحد.

إما أن يراد به أن الضدين لا يقومان بالجوهر الواحد؛ ولا يثبت فيه حكمهما، أو أنه لا يكون الجوهر الواحد منهما.

فإن كان الأول: فهو مسلم، ولا يلزم من امتناع اجتماع الضدين في المحل الواحد، وقيام حكمهما به؛ امتناع تركب الشيء الواحد منهما من غير دليل يدل عليه.

وإن كان الثاني: فهو دعوى محل النزاع، والمصادرة على المطلوب.

ثم وإن سلم امتناع التضاد، فما المانع من الاختلاف من غير تضاد.

قولهم: إما أن يقال ببطلان صفات أجناسها، أو لا يقال بذلك.

قلنا: ما المانع أن يقال بالقسم الثاني.

قولهم: يلزم من ذلك امتناع أن يكون الجوهر من الأعراض ممنوع.

قولهم: لأن العرض غير متحيز لنفسه عند انفراده، ويصير متحيزًا حالة الاجتماع.

قلنا: ما المانع أن يكون عدم التحيز لذاته مشروطًا بانفراده، والتحيز لذاته مشروطًا باجتماعه؛ وليس في ذلك ما يوجب قلب الحقيقة، وبطلان صفة الحيز.

المسلك الثاني: قالوا: الجوهر الفرد إذا قامت به الحياة قام به ضروب من الأعراض: كالعلم، والقدرة، والإرادة، والألم، والإدراك، وغيره.

فلو كانت الأعراض مما توجب باجتماعها التحيز؛ لكانت هذه الأعراض الزائدة على الجوهر موجبة لزيادة في التحيز؛ وليس كذلك، وإلا كانت هذه الأعراض شاغلة لحيز غير حيز الجوهر الحي، وصارت جوهرًا ثانيًا غير قائم بالجوهر الحي؛ وهو محال.

وهذا ضعيف أيضًا: أما أولاً: فلأن الخصم يمنع تصور قيام الحياة بالجوهر الفرد؛ إذ البنية المخصوصة عنده شرط في قيام الحياة بالجوهر.

وأما ثانيًا: فلأنه وإن سلم جواز قيام ما ذكر من الأعراض بالجوهر الفرد؛ ولكن لا يلزم أن تكون موجبة لزيادة في الحيز.

ولا يلزم من كون الأعراض التي تركب منها الجوهر المتحيز موجبة للزيادة في الحيز أن تكون كل الأعراض كذلك، إلا أن يبين التماثل بين ماهية تركيب الجوهر، وهذه الأعراض المفروضة؛ ولا سبيل إليه.

المسلك الثالث: قالوا: الأعراض التي عن اجتماعها يكون الجوهر إما أن

تكون موجودة بحيث عرض واحد، أو كل واحد منها بحيث نفسه.

فإن كان الأول: فذلك العرض إما أن يكون متحيزًا، أو غير متحيز.

فإن كان متحيزًا؛ فهو محال لوجهين:

الأول: أنه لو كان متحيزًا: لاختص بجهة وحيز، واستدعى قيام كون به يوجب تخصيصه بذلك الحيز دون غيره؛ والكون عرض؛ وقيام العرض بالعرض ممتنع كما يأتي.

الثاني: أنه إذا كان متحيزًا؛ فهو جوهر، وليس بعرض؛ فإنه لا معنى للجوهر غير المتحيز، وإن سمى عرضًا؛ فهو نزاع في التسمية.

وإن كان غير متحيز: فليس وجود غيره من الأعراض مع مساواتها له في عدم التحيز في حيثه أولى من وجوده في حيثها.

وإن كان الثاني: وهو أن كل واحد منها بحيث نفسه - فالقول باجتماعها ممتنع؛ لأن كل واحد منفرد بنفسه؛ وهو غير متحيز.

وما هذا شأنه فلا يتصور فيه الاجتماع؛ فإن الاجتماع: إنما يكون بين متحيزين ليس بينهما تقدير حيز آخر؛ وهو ضعيف أيضًا؛ إذ لقائل أن يقول:

قولكم: إما أن يوجد بحيث عرض واحد، أو أن كل واحد منهما موجود بحيث نفسه: إما أن يراد به أنها توجد في حيز عرض واحد، أو أنها تكون قائمة به، أو معنى آخر.

فإن كان الأول: فهو محال؛ إذ الأعراض غير متحيزة.

وإن كان الثاني: فهو أيضًا محال؛ إذ العرض لا يقوم بالعرض عندكم وعلى ما يأتي.

وإن كان الثالث: فلابد من تصويره وإقامة الدليل على إبطاله، وإن سلم صحة القسمة: فما المانع أن تكون موجودة في حيث العرض الواحد منها.

قولكم: ليس ذلك أولى من العكس، إنما يلزم ذلك مع التماثل؛ وهو غير مسلم. وإن سلم امتناع ذلك، فما المانع أن يكون كل واحد بحيث نفسه.

قولكم: لأن الاجتماع إنما يكون بين متحيزين، ليس بينهما تقدير حيز آخر ممنوع، ولا يلزم من كون ما ذكروه اجتماعًا أن لا يكون الاجتماع إلا هكذا، فإن الأعراض المختلفة القائمة بالجوهر الفرد عند هذا القائل مجتمعة، وليس الاجتماع بينهما على ما قيل؛ إذ هي غير متحيزة.

المسلك الرابع: قالوا: الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق؛ فلو كان مركبًا من الأعراض، فكل واحد منها عند الاجتماع: إما أن يكون متحيزًا، أو لا يكون متحيزًا.

فإن كان الأول: فكل واحد جوهر، ويلزم منه أن يكون الجوهر الفرد مركبًا من جواهر، وخرج عن كونه فردًا؛ وهو خلاف الفرض.

وإن كان الثاني: فضم ما لا يتحيز، إلى ما لا يتحيز؛ لا يكون موجبًا للتحيز؛ وهو أيضًا مدخول؛ لما أسلفناه في المسلك الأول.

والمعتمد في المسألة مسلكان:

الأول: أنه لو كان الجوهر مركبًا من الأعراض؛ فتلك الأعراض: إما أن تكون مفتقرة إلى محل تقوم به، أو لا تكون كذلك.

فإن كان الأول: فذلك المحل: إما أن يكون جوهرًا، أو عرضًا. فإن كان جوهرًا: كان أيضًا متركبًا من الأعراض، فالكلام في تلك الأعراض كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

وإن لم يكن متركبًا من الأعراض؛ فهو المطلوب.

وإن كان ذلك المحل عرضًا: فالكلام فيه كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع. كيف وأن ذلك يُفضي إلى قيام العرض بالعرض، وهو ممتنع على ما يأتي.

وإن كان الثاني: وهو أن لا تكون مفتقرة إلى محل تقوم به؛ فهي جواهر أسماها الخصم أعراضًا، فإنا لا نعني بالجوهر غير الموجود الممكن القائم بنفسه.

وهذه الطريقة الرشيقة مما لم أجدها لأحد غيري.

المسلك الثاني: أن الجوهر لو كان متركبًا من الأعراض لما قامت الأعراض بالجوهر، والأعراض قائمة بالجوهر.

أما بيان المقدمة الأولى: فلأنه لو قامت الأعراض بالجوهر؛ لكانت قائمة بالعرض؛ وهو محال لما يأتي.

وأما بيان المقدمة الثانية: فلأن الاتفاق منا، ومن الخصم واقع على أن الجوهر يصح اتصافه بالحياة، والعلم، والقدرة، وغير ذلك من الأعراض.

فإن قيل: ما ذكرتموه وإن دل على امتناع تركيب الجوهر من الأعراض؛ فهو معارض بما يدل على نقيضه.

وبيانه: هو أنا لو قدرنا انتفاء الجوهر؛ امتنع معه تقدير العرض، ولو قدرنا انتفاء الأعراض؛ امتنع معها تقدير الجوهر؛ وذلك دليل الاتحاد.

قلنا: ما ذكرتموه غايته أنه يدل على التلازم بين الجوهر، وأجناس الأعراض؛ وليس فيه ما يدل على الاتحاد.

ثم ما ذكروه منتقض عليهم بالجنس الواحد من الأعراض: كالكون مثلاً؛ فإنه ملازم للجوهر، بحيث لا انفكاك لأحدهما عن الآخر؛ ولا يدل ذلك على أن الكون هو الجوهر، والجوهر هو الكون.

الفصل الرابع

في أن الجواهر متجانسة غير متجددة(١)

أما التجانس: فقد اتفقت الأشاعرة، وأكثر المعتزلة على أن الجواهر متماثلة متجانسة.

وذهب النظام، والنجار من المعتزلة، بناء على قولهما بتركب الجواهر من الأعراض إلى أن الجواهر إن تركبت من الأعراض المختلفة؛ فهي مختلفة.

قالا: ولهذا فإنا ندرك الاختلاف بين بعض الجواهر: كالاختلاف الواقع بين النار، والهواء والماء، والتراب ضرورة، كما ندرك الاختلاف بين السواد، والبياض، والحرارة، والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وسائر الأعراض المختلفة؛ وهو باطل.

أما كون الجواهر المركبة من الأعراض: فبما سبق.

وأما ما ندركه من الاختلاف بين الجواهر: كالأمثلة المضروبة؛ فلا نسلم أنه عائد إلى اختلاف الجواهر في أنفسها؛ بل هو عائد إلى الأعراض القائمة بها، واختلاف الأعراض لا يدل على اختلاف المعروض له في نفسه.

فإن قيل: ما ذكرتموه وإن دل على إبطال مأخذ القائلين بالاختلاف، فما دليلكم في التماثل، والتجانس؟

فلئن قلتم: دليل التماثل اشتراك جميع الجواهر في صفات نفس الجوهر وهي التحيز، وقبول الأعراض، والقيام بنفسه.

فنقول: وما المانع من كون الجواهر مختلفة بذواتها، وإن اشتركت فيما ذكرتموه من الصفات؛ فإنه لا مانع من اشتراك المختلفات في عوارض عامة لها، وإنما يثبت كون ما ذكرتموه من صفات نفس الجواهر أن لو لم تكن

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٧٦/٤) وما بعدها، ولباب المحصل في أصول الدين لابن خلدون (١٥/ق).

الجواهر مختلفة، وهذه أعراض عامة لها، وإنما يمتنع كون الجواهر مختلفة، وأن هذه أعراض عامة لها أن لو كانت هذه الصفات من صفات نفس الجوهر؛ وهو دور ممتنع.

واعلم أن طرق أهل الحق في إثبات المجانسة، وإن اختلفت عباراتها؛ فكل آيلة إلى ما ذكر.

وما قيل عليه من الإشكال؛ فلازم لا مخلص منه إلا بأن يقال: نحن لا نعني بتجانس الجواهر غير كونها مشتركة فيما ذكرناه من الصفات.

وعند ذلك: فحاصل النزاع يرجع إلى التسمية، لا إلى نفس المعنى.

وأما أن الجواهر غير متجددة: فلأنا نعلم بالاضطرار أن ما شاهدناه بالأمس من الجبال الراسية، والسماوات، والأرض؛ هو عين ما نشاهده اليوم، وكذلك نعلم أيضًا بالاضطرار أن من فاتحنا في كلام هو عين من ختام الكلام معه، وأن عين زوجة الإنسان بالأمس وأولاده وأمواله ومعارفه هي عين زوجته وأولاده وأمواله، ومعارفه اليوم، وغدًا.

وأيضًا: فإنه لو كانت الجواهر متجددة، لما مات حي، ولما أحيي ميت؛ لأن من مات غير الذي أحيي، والذي أحيي غير الذي مات؛ وذلك كله مكابرة للعقل، ومباهتة للضرورة.

وذهب النظام، والنجار بناء على أصلهما في أن الجواهر مركبة من الأعراض، وأن الأعراض متجددة إلى أن الجواهر متجددة وقد بينا بطلان أصلهما في ذلك بما سبق، وما يلزم عنه من المحالات.

فإن قيل: فكما لا نشك في أن ما نراه من الأجسام، والجواهر بالأمس هي عين ما نشاهده اليوم، وكذلك لا نشك في أن ما نشاهده من الأكوان في بعض الأجسام من ساعة؛ هو عين ما نشاهده الآن، ومع ذلك قلتم بأن الأكوان، وجميع الأعراض متجددة.

قلنا: قد بينا أن الضرورة تشهد باستمرار الجواهر، وما ذكروه مشكل على الضروريات؛ فلا يقبل.

كيف وأن الدليل قد دل على امتناع بقاء الأعراض على ما يأتي؛ وهو غير مساعد في الجواهر؛ فلا يلزم الاشتراك في الحكم.

الفصل الخامس

في أن الجواهر لا تتداخل[(١)]

وقد اتفق العقلاء على امتناع تداخل الجواهر، ووجود جوهر يجب وجود جوهر آخر خلافًا للنظام من المعتزلة؛ فإنه قال: بتداخل الجواهر، وأنه إذا تميزت جملة من الجواهر؛ جاز وجود جملة أخرى من الجواهر في حيث وجودها.

وطريق الرد عليه أن يقال: لو جاز تداخل الجواهر: فإما أن يقال عند التداخل باتحاد الجواهر المتداخلة، أو تعددها.

فإن قيل بالاتحاد: فإما أن يقال باستمرار وجود الجواهر المتداخلة، أو بعدمها، أو باستمرار البعض، وعدم البعض.

فإن كان الأول: فالقول بالاتحاد مع استمرار الجواهر المتداخلة محال.

وإن كان الثاني: فلا تداخل؛ بل هو فساد لما كان من الجواهر، وكون لأمر آخر.

وإن كان الثالث: فلا تداخل أيضًا؛ بل هو فساد، وعدم البعض مع استمرار البعض.

وإن قيل بتعدد الجواهر: مع تداخلها، ووجود بعضها بحيث البعض الآخر، فلو كان البعض منها أسود، والبعض أبيض: فإما أن نراهما، أو نرى أحدهما دون الآخر، أو لا نرى واحدًا منهما.

فإن كان الأول: فإما أن يكون ما نراه أسود؛ هو غير ما نراه أبيض، أو أن ما نراه أسود غير الذي نراه أبيض.

فإن كان ما نراه أسود؛ هو غير ما نراه أبيض؛ فهو محال ظاهر الإحالة، وإن كان ما نراه أسود، غير ما نراه أبيض؛ فلا تداخل؛ بل كل واحد بحيث نفسه.

---

(١) انظر: لباب المحصل في أصول الدين لابن خلدون (٢٣، ٢٨/ق)، والمبين للمصنف (ص٩٧).

وإن كان الثاني: وهو رؤية أحدهما دون الثاني؛ فليس أحدهما أولى من الآخر.

وإن كان الثالث: وهو أنا لا نرى واحدًا منهما؛ فهو أيضًا محال؛ وذلك لأن اللون القائم بكل واحد منهما من السواد؛ أو البياض لا ينافيه اللون القائم بالآخر؛ ضرورة تعدد محلها، ومع تعدد المحل؛ فلا منافاة بين البياض القائم بأحدهما، والسواد بالقائم بالآخر.

ومع القول بالإثنينية، وبقاء كل واحد بحاله؛ فالقول بعدم الرؤية محال.

وأيضًا: فإنه لو قيل له: إذا جوزت مداخلة جملة لأخرى؛ فإما أن تجوز مداخلة غيرها، وغيرها، أو لا تجوز ذلك.

فإن قال بنفي جواز مداخلة جملة أخرى؛ لم يجد إلى الفرق سبيلاً، وإن قال بجواز المداخلة؛ فيلزمه جواز مداخلة كثرة العالم للخردلة الواحدة، ويلزم على سياق ذلك أن تكون الخردلة المفروضة فيها وجود عوالم متعددة، غير هذا العالم، وكما يمكن ذلك؛ فيمكن أن ينفصل عنها وجود عوالم متعددة، مع بقائها على هيئتها؛ وذلك كله جحد للضرورة، ومكابرة للعقل، وهو مما لا يرى لنفسه، وليس امتناع التداخل بين الجواهر معللاً بتحيزها، كما قالت المعتزلة، وإلا لما امتنع التداخل بين الأعراض؛ لعدم تحيزها؛ بل امتناع التداخل لذاته؛ لا لعلة.

الفصل السادس

في امتناع وجود جوهرين في مكان واحد وامتناع وجود جوهر واحد في مكانين[1]

أما امتناع وجود جوهرين في حيز، ومكان واحد من غير تداخل؛ فظاهر لا خلاف فيه بين العقلاء؛ لكن اختلفوا هل امتناع ذلك معللا، أم لا؟ فذهب بعضهم: إلى أنه غير معلل؛ بل امتناع اجتماع الجوهرين في الحيز الواحد لذاتيهما؛ غير معلل بتضاد عرضين آخرين، كما أن امتناع الجمع: بين السواد، والبياض لذاتيهما، لا لاتصال غيرهما وإليه ميل القاضي أبي بكر والأستاذ أبي إسحاق في قول لهما، غير أن القاضي امتنع من إطلاق اسم التضاد على الجواهر، باعتبار امتناع اجتماعهما في الحيز الواحد لذواتيهما، ولعله راعى في التضاد تعاقب المتضادين على المحل المقوم، كما في تضاد الأعراض، وذلك غير متصور في الجواهر.

وأما الأستاذ؛ فإنه لم يمتنع من إطلاق اسم التضاد على الجواهر بهذا الاعتبار.

وذهب آخرون إلى أن امتناع الجمع بين الجواهر في الحيز الواحد لا لذواتهما؛ بل هو معلل؛ لكن اختلف هؤلاء، فذهب بعضهم إلى أن ذلك معلل بتضاد أكوان المكان؛ إذ المكان له كون باعتبار وجود أحد الجوهرين فيه، مضاد لكونه باعتبار وجود الجوهر الآخر فيه، وقد قال به الأستاذ أبو إسحاق في قول، وربما ظن امتناع ذلك بسبب التضاد في أكوان غير متصور في أكوان الجوهرين بسبب كونهما في المكان الواحد؛ وهو فاسد من جهة أن تضاد الأكوان، غير متصور بالنسبة إلى محلين مختلفين.

فذهب القاضي أبو بكر في قول آخر إلى أن امتناع اجتماع الجوهرين

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين للجويني (ص٤٤٨)، ولباب المحصل في أصول الدين لابن خلدون (٢١/ق).

في المكان الواحد باعتبار أن شرط وجود كل واحد من الجوهرين فيه عدم وجود الآخر فيه وعند الاجتماع، فقد فقد هذا الاشتراط.

والأشبه من هذه الأقوال؛ إنما هو القول الأول؛ فإنه قد يعلم استحالة جمع الجوهرين في المكان الواحد الغافل عن تضاد ما قيل من الأكوان، واعتبار ما قيل من الشرط.

وأما امتناع وجود الجوهر الواحد في مكانين معًا في حالة واحدة؛ فمما لا خلاف أيضًا فيه بين العقلاء.

لكن منهم من علل ذلك بتضاد كونه بالنسبة إلى المكانين، ومنهم من علل باتحاد الجوهر، واستحالة انقسامه بتقدير كونه في المكانين معًا.

لكن هذا القائل معترف بجواز كون الجوهر مع اتحاده ملاقيًا لستة جواهر، وكما أن كونه في مكانين مما يفضي إلى انقسامه مع اتحاده؛ فكذلك القول بملاقاته لستة جواهر؛ ضرورة أن ما به ملاقاة كل واحد منه غير ما به ملاقاة الباقي؛ وإلا لزم التداخل.

وعند ذلك: فيجب تعميم الحكم: إما المنع مطلقًا، أو الجواز مطلقًا؛ ضرورة امتناع الفرق، ويمكن انقداح القول بأن امتناع ذلك لذات الجواهر، أو لأن شرط كونه في أحد المكانين أنه لا يكون في المكان الآخر، كما قيل في امتناع كون الجوهرين في المكان الواحد.

الفصل السابع

في امتناع تعري الجوهر عن الأعراض وتعليل قبوله لها[(١)]

مذهب أهل الحق: أن الجوهر المتحيز لا يخلو عن شيء من الأعراض، أو عن ضده، وذهب بعض الدهرية: إلى أن الجواهر كانت خالية عن جميع أجناس الأعراض أزلاً دون لا يزال.

وذهب الصالحي من المعتزلة: إلى جواز تعري الجواهر عن جميع الأعراض فيما لا يزال.

وذهب البصريون من المعتزلة: إلى امتناع تعريها عن الألوان دون غيرها من الأعراض.

وذهب البغداديون: منهم إلى امتناع تعريها عن الألوان دون غيرها.

وقد اعتمد أهل الحق في ذلك على مسالك لا تقوى.

المسلك الأول: أنهم قالوا: من قال بجواز خلو الجواهر عن الأعراض موافق على امتناع خلوها عنها، أو عن أضدادها، بعد قيامها بها، ويلزم من ذلك امتناع خلوها عنها في أول حال وجودها؛ وذلك لأن امتناع خلو الجوهر عن العرض، أو عن ضده بعد قيامه به: إما أن يكون لأن العرض بعد وجوده لا يعدم إلا بطرو ضده، وكذلك الكلام في الضد على ما هو مذهبهم وإما لكون الجوهر قابلاً للعرض، وإما لذات الجوهر.

لا جائز أن يقال بالأول: فإن الضد المعدم لا يتصور إلا بعد عدم الضد السابق.

وعند ذلك: فلا يكون مؤثرًا في عدم الضد السابق؛ فلم يبق إلا القسم الثاني، والثالث، ويلزم من ذلك امتناع عرو الجوهر عن الأعراض في أول حال وجودها؛ ضرورة تحقق القبول وذات الجوهر فيه.

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين للجويني (ص٢٠٩)، والتمهيد للباقلاني (ص٤٠).

ولقائل أن يقول: مبنى هذه الطريقة على تسليم الخصم امتناع تعري الجواهر عن الأعراض بعد قيامها بها؛ فلا يكون حجة مطلقة بالنسبة إلى غير المسلم لذلك.

ولا على المسلم أيضًا بتقدير أن يعرف خطابه في القول بامتناع عرو الجواهر عن الأعراض بعد قيامها بها، وبتقدير أن يكون حجة عليه فقد لا نسلم الحصر فيما ذكر من الأقسام الثلاثة؛ ولا دليل عليه غير البحث والسبر؛ وهو غير يقيني كما سبق تعريفه.

وبتقدير تسليم الحصر، فما المانع أن يكون ذلك، لكون العرض لا يعدم إلا بطرو ضده.

قولكم: إن الضد لا يوجد إلا بعد عدم الضد الآخر؛ ممنوع.

وما المانع أن يكون وجود الطارئ، وعدم السابق معًا، وبتقدير امتناع ذلك فما المانع أن يكون عدم العرض بعد وجوده مشروطًا بتعقب ضده له في المحل، أو بما لازمه؛ لا أن يكون الضد هو العدم؛ ليلزم ما قيل.

وإن سلم أن عليه امتناع التعري لذات الجوهر؛ أو كونه قابلاً للعرض؛ فما المانع أن يكون ذلك مشروطًا بسابقة قيام الأعراض بالجوهر؛ أو بما لازمه.

وإن كان كذلك؛ فالواجب أن يورد ذلك في معرض المطالبة للخصم بجهة الفرق بين ما بعد قيام الأعراض، وما قبل ذلك؛ فإنه لا يجد إلى الفرق سبيلاً، ولا نذكر ذلك في معرض الاستدلال لما ذكرناه.

ويمكن تقرير هذا المسلك بوجه آخر، وهو أن يقال: امتناع عرو الجوهر عن الأعراض بعد قيامها به: إما أن يكون لذاته، أو لا لذاته.

فإن كان لذاته: لزم امتناع عُروه عن الأعراض؛ لما سبق في المسلك الذي قبله وإن كان لا لذاته: فإما أن يكون ذلك لمعنى، أو لا لمعنى.

لا جائز أن يكون ذلك لا لمعنى، ولا لذاته؛ وإلا لما كان امتناع العرو أولى من عدمه.

وإن كان ذلك لمعنى: فذلك المعنى: إما لازم لذات الجوهر، أو للازم ذاته.

وعلى كل تقدير؛ فيلزم امتناع عرو الجوهر عن الأعراض في أول حال حدوثه؛ ضرورة تحقق الذات، وأنه يلزم من تحققها تحقق لازمها، ولازم لازمها.

وهذا وإن كان أقرب من الأول: إلا أنه يتجه عليه ما اتجه على الأول من كونه إلزامًا على الخصم، وأنه لا يمتنع أن يكون ذلك لذاته، أو للازم ذاته مشروطًا بقيام العرض به كما تقدم.

المسلك الثاني: ويخص القائلين باستحالة تعري الجواهر عن بعض الأعراض دون البعض: كالبصريين، والبغداديين.

قولهم: إذا سلم امتناع خلو الجواهر عن الأكوان، أو الألوان فلا يخلو: إما أن يكون ذلك لنفس الجوهر، أو لكونه قابلاً له، وأي الأمرين قدر؛ فيلزمه مثله في باقي الأعراض؛ ضرورة أن نسبة ذات الجوهر وقبوله إلى جميع الأعراض نسبة واحدة؛ وهو ضعيف أيضًا نظرًا إلى امتناع الحصر فيما ذكر من الأقسام على ما تقدم.

وبتقدير الحصر فلا يمتنع أن يكون الجوهر لذاته، أو للازم ذاته موجبًا لامتناع عروه عن بعض الأعراض، ولا يلزم التعميم، ضرورة اختلاف الأعراض، وأن ما اقتضى شيئًا غيره لازم أن يكون مقتضيًا لمخالفه.

المسلك الثالث: ما ذكره الأستاذ أبو إسحاق وأبو بكر بن فورك وهو أنهما قالا: إذا أدرك المدرك جوهرًا ثم قام به سواد فأدركه مع السواد؛ فإنه يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حال الجوهر قبل اتصافه بالسواد، وبعده.

وهذه التفرقة إنما تعود إلى شيئين، وليس ذلك هو الجوهر والسواد؛ إذ

الجوهر مستمر في الحالين مع التفرقة؛ فلم يبق إلا أن التفرقة راجعة إلى السواد، ولون آخر قبله.

وهو ضعيف أيضًا: إذ أمكن أن يقال بعود التفرقة إلى إدراك الجسم أولاً دون غيره؛ وإدراكه ثانيًا مع غيره، ولا يخفى أن رؤية شيء واحد متميز عن رؤية شيئين.

والمعتمد في مسألة أن نقول: إذا افترضنا جوهرين متحيزين فلا يخلوا: إما أن يكونا مجتمعين، أو مفترقين، أو مجتمعين، ومتفرقين معًا أو لا مجتمعين، ولا مفترقين.

لا جائز أن يقال بالثالث: إذ هو معلوم البطلان بالضرورة.

ولا جائز أن يقال بالرابع: فإن من ضرورة كون الجوهرين متحيزين أن يكون حيز أحدهما ملاصقًا لحيز الآخر، أو لا يكون ملاصقًا له.

والأول: هو الاجتماع، والثاني: هو الافتراق.

ولا يتصور أن يكون لا ملاصقًا له، ولا غير ملاصق، فلم يبق إلا أن يكونا مجتمعين، أو مفترقين، والاجتماع والافتراق كونان، والأكوان أعراض على ما يأتي:

ولأن الاجتماع عبارة عن اختصاص الجوهرين كل واحد بحيز لا يفصلهما ثالث؛ والافتراق مقابل له.

واختصاص الجوهر بالحيز صفة وجودية، لأن نقيضه صفة للعدم، والصفة الوجودية عرض وفي ذلك تصريح بامتناع خلو الجواهر عن الأعراض مطلقًا، وهو دليل على الدهرية في قولهم: بجواز خلو الجواهر عن الأعراض في الأزل، وعلى الصالحي في لا يزال، وعلى البغداديين في قولهم بجواز خلو الجواهر عن الأكوان دون غيرها.

فإن قيل: إذا كان معنى الافتراق بين الجوهرين، أن حيز أحدهما غير

ملاصق لحيز الآخر؛ فهو سلب للتلاصق، وعدم صرف؛ والعدم لا يكون عرضًا، وعلى هذا فبتقدير الافتراق أن يكون الجوهر خاليًا عن الكون.

ثم وإن سلمنا أن مفهوم الافتراق أمر عرضي؛ ولكن ما ذكرتموه يلزم منه أن يكون الرب -تعالى- لا يخلو عن الحوادث، أحد الكونين، وأن يكون محلاً للأعراض؛ وهو محال.

وذلك لأن الرب -تعالى- والعالم: إما أن يكونا مجتمعين، أو مفترقين إلى آخر القسمة، والثالث، والرابع محالان؛ لما ذكرتموه.

فلم يبق إلا الأول، والثاني، وما لزم عنه المحال؛ فهو باطل.

وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع خلو الجواهر عن الأعراض؛ لكنه معارض بما يدل على نقيضه وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: هو أن الجوهر، والعرض موجودان حادثان بفعل فاعل مختار؛ وهو الله -تعالى-؛ فلو لزم من وجود الجوهر وجود العرض وامتنع خلوه عنه؛ لكان الرب -تعالى- مضطرًا إلى إحداثه عند إحداث الجوهر؛ وخرج عن كونه فاعلاً بالاختيار؛ وهو ممتنع.

الثاني: هو أنه ما من معلوم، إلا ويجوز أن يخلق الله -تعالى- للعبد العلم به، والمعلومات غير متناهية.

فإذا علم العبد بعض المعلومات دون البعض: فإما أن يقولوا بأنه تقوم بذاته بدل علم لم يخلقه الله -تعالى- له ضدًا؛ فإنه تعرى ذاته عن تلك العلوم، وأضدادها.

فإن كان الأول؛ لزم أن تقوم بذاته أضداد لا نهاية لها؛ ضرورة أن ما لم تعلمه غيره متناه.

وإن كان الثاني: فقد جوزتم عرو المحل عن العرض المقابل له وعرو ضده، وأبطلتم أصلكم؛ وهو المطلوب.

الثالث: أن الماء، والهواء؛ لا لون لها، وكذلك الحجارة، والخشب، وقشر الجوز، واللوز؛ لا طعم لها.

والجواب: أما السؤال الأول: فمندفع ثم جهة أن معنى الافتراق ليس هو سلب الاجتماع، وإنما هو اختصاص كل واحد من الجوهرين بحيز ملاصق لحيز الآخر؛ وهو معنى وجودي لا سلبي.

وفرق بين سلب الاجتماع، وبين الاختصاص الموصوف بعدم الاجتماع.

وأما الإلزام: فهو أيضًا مندفع؛ إذ الاجتماع والافتراق بالتفسير المذكور إنما يعقل في ذوي الأحياز والرب -تعالى- غير متحيز؛ فلا يقال إنه مفارق للعالم، ولا مجامع له؛ حيث أنه لا يختص بحيز، لا في قرب، ولا في بعد، وما ذكرتم في الوجه الأول في المعارضة؛ فهو لازم عليهم في امتناع وجود العرض دون الجوهر.

وامتناع وجود العلم، دون الحياة، ولزوم علم من حلت به الآفات عند امتناع الآفات المانعة من العلم؛ فما هو العذر في صور الإلزام لهم؛ هو عذرنا في محل التزاع.

وهو أيضًا ألزم على القائلين بامتناع خلو الجوهر عن الأكوان دون غيرها.

وأما الوجه الثاني: فقد قال الأستاذ أبو إسحاق في جوابه: إن من قام به علم ببعض المعلومات؛ فعلمه القائم به ضد لما لم يقم به من العلوم، وما يقوم به من العلوم؛ لا يكون إلا متناهيًا.

وبناه على أصله في أن العلوم وإن كانت مختلفة، فلا تجتمع في محل واحد، وأن ما تجده من العلوم المجتمعة لنا، فليست قائمة بمحل واحد؛ بل كل علم قائم بجزء من القلب؛ غير ما قام به العلم الآخر.

قال: وإن لم يقم به علم أصلاً؛ فلابد وأن يتصف باقيه بكون مع اتحادها مانعه لجميع العلوم التي لا نهاية لها، ومضادة لها: كما في الموت، وعلى

كلا التقديرين، فلا يلزم أن يقوم به أضداد لا نهاية لها.

غير أن ما ذكروه مبني على أن العلوم المختلفة متضادة؛ وقد سبق ما في ذلك في أحكام المعلوم.

وقال الأستاذ أبو بكر: المعلومات وإن كانت في نفسها غير متناهية إمكانًا؛ فلا نسلم قبول الإنسان لعلوم غير متناهية؛ لامتناع وجود ما لا تتناهى.

وإذا لم يكن قابلاً لما لا يتناهى من العلوم؛ فلا يلزم أن يقوم به بتقدير خلوه من العلوم التي لا نهاية لها، أضداد لا نهاية لها؛ فإن قيام الضد إنما يكون بدل ما المحل قابل له، والمحل غير قابلٍ لما لا يتناهى؛ وهو أسد من الأول.

وقال القاضي أبو بكر: من قام به علم ببعض المعلومات دون باقي المعلومات فانتفاء باقي العلوم إنما هو بآفة مضادة لها دون ما قام به من العلم.

وعلى هذا: فلا يفتقر إلى قيام أضداد لا نهاية لها، وهو متبين أيضًا.

وعلى هذا: فلا يلزم أن ما كان من الآفات مانعًا من العلم ببعض الجواهر أن يكون مانعًا من العلم بجوهر آخر، فإن العلوم المتعلقة بالمعلومات المتعددة المتماثلة تكون مختلفة على ما تقرر في أحكام العلوم.

ولا يلزم أن من كان مضادًا لأحد العلمين المختلفين، أن يكون مضادًا للعلم الآخر، ولا يلزم أيضًا على هذا أنه إذا تجدد له علم لم يكن انتفاء ضد باقي العلوم، التي لم تكن؛ لاحتمال أن يكون كل جنس من أجناس العلوم، ضده غير ضد الجنس الآخر، ولا يلزم من انتفاء بعض الأجناس، انتفاء ضد الباقي.

وعلى سياق هذا التحقيق:

فإن قلنا بالبقاء، والاعتمادات، وأنه لا ضد للبقاء، ولا للاعتمادات، فلا يتصور خلو الجوهر الموجود عنها وإن لم نقل بالبقاء والاعتمادات؛ فلا إشكال.

وأما الماء: فلا نسلم أنه لا لون له؛ بل هو متلون بلون البياض.

وأما الهواء: فإن قلنا إنه غير مدرك في وقتنا هذا؛ فلا يلزم من عدم

إدراكه عدم لونه في نفسه.

وإن قلنا: إنه مدرك في وقتنا هذا؛ فهو متلون بلون السواد ليلاً، والبياض نهارًا.

وأما الخشب والحجارة وما ذكروه من الصور: فلا نسلم أنه لا طعم لها، ومن يطعم ذلك، ولا سيما مع السحق، علم أنهم فيما ادعوه مكابرون، ومجاحدون.

كيف وأن من أنكر امتناع خلو الجواهر عن الأعراض، مع تسليمه امتناع خلوها عنها بعد قيامها بها، لو سئل عن الفرق؛ لم يجد إليه سبيلاً.

وأما ما يقال في طرف الإلزام عليهم أن إنكار امتناع تعري الجواهر عن الأعراض؛ مما يسد باب إثبات حدوث الجواهر، وإثبات امتناع حلول الحوادث بذات الله -تعالى-؛ لتوقف الأمرين على أن ما يقبل الحادث لا يخلو عنه، أو عن ضده؛ فهو بعيد، لجواز قول الخصم بطريق آخر، ومنع التوقف على ما قيل.

هذا وأما قبول الجوهر للأعراض.

فمنهم من علله بالتحيز، لدورانه معه.

ومنهم من منع من تعليله بالتحيز؛ لأن كل واحد منهما من الصفات الواجبة للجوهر، وليس جعل أحدهما علة للآخر، أولى من العكس، وكما دار قبوله للأعراض مع التحيز؛ فقد دار التحيز مع قبوله للأعراض؛ فلا أولوية لأحدهما أن تكون علة للآخر.

والحق أن خلو كل واحد من المذهبين ممكن مع القطع بأن لا قطع في واحد منهما.

النوع الثاني
في الجوهر الفرد وأحكامه

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: في إثبات الجوهر الفرد.

الفصل الثاني: في أن الجوهر الفرد لا شكل له.

الفصل الأول

في إثبات الجوهر الفرد[١]

وقبل الخوض في الحجاج نفيًا، وإثباتًا لابد من تصوير الجوهر الفرد بحده؛ ليكون التوارد بالنفي، والإثبات على محز واحد فنقول:

المعنى بالجوهر الفرد: الجوهر المتحيز الذي لا يقبل القسمة بالفعل، ولا في التعقل؛ وهذا مما اختلف فيه.

فالذي عليه إجماع أهل الحق من المسلمين قاطبة؛ إثبات الجوهر الفرد.

وذهبت الفلاسفة: إلى أن الجوهر المتحيز وإن انتهى إلى حد لا يقبل القسمة بالفعل فلابد وأن يكون قابلاً للقسمة في الوهم، والتعقل.

وقد احتج أهل الحق بمسالك:

المسلك الأول:

أنهم قالوا: لو كان الجوهر غير متناهي الأجزاء في العقل؛ لما تفاوتت الأجسام في أحجامها؛ ولزم أن يكون حجم الخردلة كالجبل، وأن يكون حجم كل جسم كحجم بعضه؛ واللازم ممتنع.

وبيان الملازمة: هو أن زيادة حجم أحد الجسمين على الآخر؛ إنما هو بسبب تفاوتهما في الأجزاء.

ولهذا: فإنا لو فرضنا جسمين متساويين في الحجم، وزدنا على أحدهما جزءًا، أو اقتطعنا منه جزءًا، فإنه يزيد المزيد عليه في الحجم، وينقص بتقدير التنقيص؛ وليس ذلك إلا بسبب زيادة الأجزاء، ونقصها؛ بل ولو فرضنا جسمًا ذا حجم، ثم فرضنا الزيادة عليه؛ فإن حجمه يعظم عن حجمه أولاً،

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين (ص١٤٣)، والتعريفات للجرجاني (ص١٣٣)، ونهاية الأقدام (ص٥٠٥)، والحدود الأنيقة (٧١)، وتهذيب الأسماء واللغات (٣/ ٤٨، ٥٣)، وكشف الظنون (١/٦١٩، ٦٢١)، وأبجد العلوم (٢/٤٥٠)، والمبين للمصنف (ص١٠٩).

ولو نقصنا منه جزءًا، فإن حجمه يصغر عن حجمه أولاً؛ وليس ذلك إلا بسبب زيادة الأجزاء، ونقصها.

وإذا ثبت ذلك، فلو فرضنا أن أجزاء كل جسم لا نهاية لها؛ لاستوت أجزاء جميع الأجسام في عدم النهاية.

ومع الاستواء في ذلك: فلا تفاوت في الأجزاء، ولا زيادة، ولا نقص، ومع امتناع الزيادة، والنقص في الأجزاء، فالتفاوت في أبعاد الأجسام وأحجامها يكون ممتنعًا.

وإذا ثبتت الملازمة: فلا يخفى امتناع اللازم: فإن الأجسام متفاوتة في أحجامها حسًا.

وهذا المسلك ضعيف؛ إذ لقائل أن يقول: لا نسلم الملازمة، وما ذكرتموه بين لزوم المساواة، والتفاوت بين أحجام الأجسام بسبب المساواة في الأجزاء، والتفاوت فيها مسلم.

ولكن لا نسلم أنه يلزم من كون الأجزاء الوهمية لا نهاية لعددها في كل جسم؛ امتناع التفاوت فيها.

ولهذا فإن أعداد عقود الحساب لا نهاية لها إمكانًا، ومع ذلك فإنا نقطع بأن أعداد عقود العشرات أكثر من أعداد عقود المئات، وكذلك كل رتبة بالنسبة إلى ما يليها.

ثم وإن سلمنا التساوي في العدد؛ ولكن إنما يلزم التساوي في الحجم أن لو تساوت الأجزاء في الصغر؛ والكبر؛ وهو غير مسلم؛ فإن أجزاء الخردلة وإن كانت متساوية في الكمية المنفصلة لأجزاء الجبل وبعض الجسم لكله؛ فغير مساوية لها في الكمية المتصلة.

ولهذا فإنا لو فرضنا بطريق التوهم زيادة على الجبل بأمثاله إلى غير النهاية وزيادة على الخردلة بأمثالها إلى غير النهاية؛ فإنه لا يلزم منه أن يكون

ما يحصل من مجموع أحد الأمرين مساويًا في الحجم لحجم ما يحصل في الثاني؛ للتساوي في التضعيف لما كانت الأضعاف المضعفة على الخردلة كل واحد منهما أصغر من آحاد كل واحد من الأضعاف المضاعفة على الجبل.

وإذا كان ذلك مما لا يتوهم في طرف الزيادة، والتضعيف؛ فكذلك في طرف الانقسام، والتنقيص.

المسلك الثاني:

قالوا: قد ثبت أن زيادة بُعد الجسم على حسب زيادة أجزائه.

فلو كانت أجزاء كل جسم لا نهاية لها في التعقل؛ لكان بعد كل جسم لا نهاية له في التعقل أيضًا، ويلزم أن لا يقطعه متحرك بالحركة من جهة أن قطع ما لا يتناهى بالحركة محال؛ وذلك لأن قطع المتحرك لما لا نهاية لأجزائه إنما يكون بقطع جميع الأجزاء.

وما من جزء يقدر قطعه؛ إلا ولابد أن يكون قد قطع قبله أجزاء لا نهاية لها؛ وهو محال.

وكل ذلك خلاف المحسوس؛ وفيه نظر؛ إذ لقائل أن يقول:

الأجزاء منقسمة إلى أجزاء متداخلة: ومعناه أن يكون الشيء المفروض له جزء، ولجزئه جزء إلى غير النهاية.

وإلى أجزاء غير متداخلة: وهي الأجزاء المتماثلة الداخلة في الشيء المركب.

وعلى هذا فله أن يقول: الأجزاء التي باعتبارها زيادة بعد الجسم: هي الأجزاء المتداخلة، أو غير المتداخلة، الأول: ممنوع، والثاني: مسلم.

ولكن لا يلزم منه عدم النهاية في بعد الجسم؛ إذ الأجزاء المتماثلة في كل جسم متناهية؛ فلا توجب غير المتناهي، وما لا يتناهى هي الأجزاء المتداخلة؛ فلا توجب بعدًا غير متناه.

وعلى هذا: فلا يمتنع قطعة بالحركة، كيف وأنه ما من حركة يمكن فرضها إلا وهي أيضًا متجزئة إلى ما لا يتناهى على نحو تجزئ الأجسام عند الخصم وقطع ما لا يتناهى من أجزاء الجسم، بما لا يتناهى في زمان لا يتناهى؛ غير ممتنع.

المسلك الثالث:

قالوا: لو كانت أجزاء كل جسم لا نهاية لها عقلاً؛ فهي مجتمعة، وكل جزأين مجتمعين أمكن تقدير افتراقهما، وهلم جرا إلى غير النهاية؛ ولهذا فإنا: لو فرضنا جملة متركبة؛ فإنها بالتنصيف تفترق، وسبيل التفريق في البعض؛ كسبيل التفريق في الكل.

وإذا جاز التفريق في البعض؛ وجب القول بجواز التفريق في الكل وبتقدير تفريق الأجزاء لم يبق منها ما له جزء مجامع له؛ وهو المطلوب.

وهذه الطريقة في غاية الحسن والصنعة إلا أن لقائل أن يقول: إذا كانت الأجزاء المفروضة غير متناهية؛ فالقول بجواز الافتراق على كل واحد واحد من الأجزاء المجتمعة من أجزاء الجملة؛ لا يلزم أن يكون حكمًا على الجملة؛ لما عرف مرارًا فيما تقدم.

المسلك الرابع:

قالوا: إذا فرضنا خطأ؛ فطرف الخط لا ينقسم، فإذا فرضناه قائمًا على سطح جسم من الأجسام؛ فلابد وأن يكون ما يلقاه من ذلك الجسم أيضًا غير منقسم، وإلا كان ما لا ينقسم ملاقيًا ومطابقًا لما ينقسم؛ وهو محال؛ وذلك هو المطلوب.

وأيضًا: فإنا لو فرضنا الخط القائم متحركًا على الجسم من موضع مقره عليه إلى آخره من الجانب الآخر مما يلقاه من أول حركته إلى آخرها، لا يكون إلا غير متحرك؛ وهو ما أردناه؛ وهو ضعيف أيضًا؛ إذ لقائل أن يقول:

طرف الخط الملاقي للجسم؛ إما أن يكون عدمًا، أو وجودًا.

فإن كان عدمًا: فلا نسلم تصور ملاقاته للجسم.

وإن كان وجودًا: فإما جوهرًا، أو عرضًا، فإن كان جوهرًا؛ فلا نسلم أنه غير منقسم؛ وعلى هذا فما يلقاه فيكون منقسمًا أيضًا.

وما هو طرف له؛ لا يكون خطًا، وإن كان خطًا؛ فليس إلا بمعنى أنه لا يقبل القسمة بالفعل في غير الطول، وطرفه.

وإن لم يكن قابلاً للقسمة بالفعل: فلا يمتنع أن يكون قابلاً لها بالقوة.

وإن كان عرضًا: فلابد وأن يكون قائمًا بالجوهر، ويكون تابعًا في تجزئته لتجزؤ ذلك الجوهر.

المسلك الخامس:

قالوا: اتفق العقلاء على أن النقطة غير منقسمة، وهي إما أن تكون جوهرًا؛ أو عرضًا.

فإن كانت جوهرًا: فهو المطلوب.

وإن كانت عرضًا: فلابد وأن تكون قائمة بالجوهر، ويلزم من كونها غير متجزئة أن يكون موضوعها وهو الجوهر أيضًا غير متجزئ؛ وإلا كان غير متجزئ حالاً في المتجزئ، وهو ممتنع.

ولقائل أن يقول: هذا إنما يستقيم أن لو كانت النقطة أمرًا وجوديًا؛ وهو غير مسلم؛ بل هل نفي محض، وعدم صرف، والعدم لا يكون جوهرًا، ولا عرضًا.

وإن سلم أن مسمى النقطة أمر وجودي؛ فهو غير خارج عن طرف الخط، وطرف الخط، وإن سلم أنه غير قابل للتجزؤ؛ فليس إلا بالفعل، وإلا فهو متجزئ بالقوة إلى غير النهاية؛ كما سبق تقريره.

المسلك السادس:

قالوا: الكرة الحقيقية إذا لاقت سطحًا مستويًا فما به الملاقاة منها إما جزء منها، أو عرض قائم بجزء منها.

وعلى كل تقدير، فذلك الجزء: إما أن يكون قابلاً للقسمة بالقوة، أو غير قابل لها؛ لا جائز أن يكون غير قابل لها؛ لوجوه ثلاثة:

الأول: أنه يلزم أن يكون سطحًا مستويًا؛ ضرورة مطابقته للسطح المستوي، وعند تدحرجها عليه إلى أن تنتهي الملاقاة إلى الجزء الأول المفروض يجب أن تزول الملاقاة بذلك الجزء، وتحديث بجزء آخر، والكلام فيه كالكلام في الأول.

وعند ذلك: فإما أن يكون الاتصال بين كل جزءين على الاستقامة، أو على زاوية.

فإن كان الأول: لزم أن يكون الخط المحيط بالكرة مستقيمًا؛ وذلك محال.

وإن كان الثاني: كان شكل الكرة مضلعًا لا كريًا؛ وهو خلاف الفرض.

الثاني: أنها إذا لاقت السطح المستوي بجزء هو سطح مستوي أمكن أن يفرض بين نقطتين منه خط مستقيم؛ وذلك الخط المستقيم على ظاهر دائرة الكرة، وقد قام البرهان في الشكل الثاني من المقالة الثالثة من أوقليدس على أن كل خط يصل بين نقطتين من دائرة؛ فهو واقع في داخل تلك الدائرة؛ وهو محال؛ لما فيه من جعل الخط الخارج داخلاً، والداخل خارجًا.

الثالث: أنه إذا كان ما به الملاقاة من الدائرة سطحًا مستويًا، وأمكن أن يفرض بين نقطتين منه خطًا مستقيمًا، وأمكن أن يصل بين نقطتي الخط المفروض، وبين مركز دائرة الكون خطين مستقيمين بحيث يحدث من ذلك مثلث زاويته نقطة المركز وقاعدته الخط المفروض، وزواياه حادة. وأن يخرج من نقطة زاوية المركز عمودًا مستقيمًا إلى وسط الخط المفروض بحيث يقسم

ذلك المثلث إلى مثلثين كل واحد منهما له زاوية قائمة، والخطان الخارجان من المركز إلى طرفي الخط الأول المفروض هما وترًا الزاويتين القائمتين، والعمود وتر الزاويتين الحادتين اللتين عند قاعدة المثلث، الذي زاويته نقطة مركز الدائرة.

ولا يخفى أن وتر الحادة من المثلث يكون أقصر من وتر القائمة منه؛ فالعمود يكون أقصر من ضلعي المثلث المفروض مع خروج الكل من مركز الدائرة إلى محيطها؛ وذلك محال.

وهذا المحال إنما يلزم من القول بتجزؤ الجزء الذي وقعت به الملاقاة من دائرة الكرة؛ فيكون محالاً.

فلم يبق إلا القسم الثاني؛ وهو المطلوب.

وفيه نظر إذ لقائل أن يقول: لا نسلم تصور وجود كرة حقيقية في التعقل، وإن تصور ذلك في الحس؛ ليلزم ما ذكرتموه.

وإنما يتصور وجودها كرة حقيقية أن لو كانت أجزاء الدائرة المحيطة بها غير قابلة للتجزؤ عقلاً.

وإنما تكون غير قابلة للتجزؤ عقلاً أن لو أمكن فرض وجود كرة حقيقية في التعقل؛ وهو دور ممتنع.

والذي يدل على استحالة الكرة الحقيقية في التعقل أنا لو فرضنا خطًا مركبًا من أجزاء غير قابلة للتجزؤ عقلاً، فإما أن يمكن فرضه مستديرًا، أو لا يمكن.

فإن أمكن فرضه مستديرًا: فلابد وأن تكون أجزاؤه متلاقية من جانب باطن الدائرة.

وعند ذلك: فإما أن تكون أيضًا متلاقية من جانب ظاهرها، أو غير متلاقية.

فإن كانت متلاقية: فيلزم أن تكون مساحة باطن الدائرة مساوية لمساحة ظاهرها.

وكذلك إذا فرضنا خطأ آخر دائرًا على الدائرة المفروضة أولا؛ فيجب أن يكون ظاهره مساويًا لمساحة باطنه، وأن تكون مساحة باطنه مساوية لمساحة ظاهر الدائرة الأولى؛ ضرورة مطابقته له، وظاهر الدائرة الأولى مساو لمساحة باطنها.

فظاهر الدائرة الخارجة يكون مساويًا لمساحة باطن الدائرة الداخلة؛ وهو محال، وكل ما ازدادت الدوائر بحيث تظهر التخانة كان أظهر في الإحالة.

وأما إن لم تكن أجزاء الدائرة متلاقية من جانب ظاهر الدائرة؛ فقد وجد في كل جزء منها ما هو ملاقٍ للجزء الذي يليه.

وما ليس ملاقيًا له، ويلزم من التجزؤ في كل واحد من أجزاء الدائرة المفروضة، ويلزم منه أن يكون ظاهر الكوة، غير كري؛ بل مضلعًا.

وإن لم يكن فرض الخط المفروض مستديرًا؛ فقد امتنع فرض وجود الكرة الحقيقية، إذ الكرة الحقيقية لابد وأن يحيط بها خط مستدير غير مضلع.

المسلك السابع:

قالوا لو كان ما من جوهر إلا وهو متجزئ إلى غير النهاية؛ لما تصور وجود زاوية حادة غير منقسمة؛ وهو محال.

ولقائل أن يقول: وجود الزاوية التي لا انقسام لها فرع وجود جزء غير متجزئ، فإذا كان الوجود الجزء الذي لا يتجزأ مبنيًا على وجود الزاوية التي لا تجزئ لها؛ كان دورًا.

وعلى هذا: فلا مانع أن يقال بوجود الزاوية الحادة غير منقسمة بالفعل وإن كانت منقسمة بالقوة إلى غير النهاية.

المسلك الثامن:

قالوا: القول بوجود أجزاء متجزئة بالقوة إلى غير النهاية؛ يلزم منه

وجود أجزاء موجودة بالفعل، إلى غير النهاية، ووجود أجزاء جوهرية موجودة بالفعل غير متناهية محال؛ كما يأتي في الرد على النظام.

كيف وأن ذلك مما لم يقل به قائل من الفلاسفة.

وبيان الملازمة: أن لكل واحد من الانقسامات المفروضة خاصية لا وجود لها في غيره من الانقسامات: كاختصاص تقطع النصف بالنصف والثلث بالثلث، إلى غير ذلك.

ولا معنى لكون كل واحد من الأجزاء موجودًا بالفعل إلا هذا؛ وهو ضعيف أيضًا؛ إذ لقائل أن يقول: إنما يلزم من هذه الاختصاصات؛ وجود أجزاء لا نهاية لها بالفعل؛ إذ لو كانت هذه الاختصاصات لها وجود بالفعل وفي الحس، وأما إن كانت متحققة في التوهم؛ فلا تكون الانقسامات التي لا نهاية لها متحققة بالفعل.

والمعتمد في ذلك مسلكان:

المسلك الأول: أنه لو كان كل جوهر متحيزًا منقسمًا بالقوة إلى غير النهاية؛ لما وجدت الحركة المكانية مطلقًا؛ واللازم ممتنع.

بيان الملازمة: أنه لو كان كل جوهر متجزئ بالقوة إلى غير النهاية، لكانت أجزاء كل مسافة تفرض من مسافات الأجسام كذلك، وكل مسافة فإنه يمكن قطعها بالحركة لا محالة؛ وكل مسافة يمكن قطعها بالحركة؛ فتلك الحركة مطابقة لها، وأجزاؤها مطابقة لأجزاء المسافة؛ فالثلث من كل الحركة، مطابق لثلث كل المسافة، وكذلك النصف، وسائر الأجزاء.

والمطابق للمتجزئ يكون متجزئًا بالضرورة.

وإذا ثبت لزوم انقسام أجزاء الحركة بالقوة إلى غير النهاية فأجزاء الحركة التي بها قطع المسافة، غير موجودة معًا؛ بل متعاقبة متجددة.

وما به قطع النصف الأول من المسافة لا وجود له مع ما به قطع

النصف الأخير منها؛ وكذلك في كل جزء يفرض مع غيره.

وكل جزء منها لا يكون موجودًا مع فرض وجود الجزء الآخر؛ بل معدومًا؛ فالحاضر منها لا وجود له مع الماضي، والمستقبل، وكذلك المستقبل لا وجود له مع الماضي.

وعند ذلك: فإما أن يوجد منها شيء في الحاضر، أو لا يوجد.

لا جائز أن يقال بالوجود؛ فإنه ما من جزء يفرض حاضرًا؛ إلا وهو منقسم إلى غير النهاية.

فإذن بعض أجزائه ماض، ومستقبل، والحاضر منها لا يوجد من الماضي، والمستقبل؛ فلا يكون ما فرض حاضرًا حاضرًا؛ وهو خلاف الفرض.

ثم الكلام في كل حاضر يفرض: كالكلام في الأول؛ وهو محال؛ فلا وجود لشيء من أجزائه الحركة حاضرًا.

وإذا لم يوجد منه جزء في الحاضر؛ فلا وجود للماضي، والمستقبل؛ لأن الماضي هو ما كان حاضرًا، والمستقبل ما يتوقع حضوره، وإذا لم يوجد منها ما هو حاضر، ولا مستقبل، ولا ماضٍ؛ فلا حركة أصلاً.

وأما بيان امتناع اللازم: فهو أن الحركة والانتقال في المسافات من مكان إلى مكان، ومن بلد إلى بلد مشاهد معلوم الموجود بالضرورة، وإذا ثبت الملازمة، وانتفاء اللازم؛ لزم انتفاء الملزوم بالضرورة، وهذا برهان قوي يقيني المادة، صحيح الصورة، لا غبار عليه عند المحصلين.

وعلى ما حققناه من لزوم امتناع وجود الحركة؛ يلزم امتناع وجود الزمان؛ ضرورة مطابقته للحركة، وامتناع وجود أجزائه معًا؛ ولا يخفى تقريره.

المسلك الثاني: أنا لو فرضنا شخصًا تحرك حركة مكانية لقطع مسافة؛ فأجزاء حركته غير موجودة معًا على ما سبق.

وعند ذلك: فلابد لحركته من أول وآخر؛ ضرورة تناهيها من الطرفين، وإذا ذاك فما فرض منها أولاً، وآخرًا: إما أن يكون متجزئًا، أو غير متجزئ.

الأول: محال: وإلا لما كان ما فرض منه أولاً، أولاً، وآخرًا، آخرًا؛ بل بعضه؛ وهو خلاف الفرض.

وإن كان الثاني: فلابد وأن يكون ذلك الجزء من أول الحركة وآخرها مطابقًا لأول جزء من المسافة، وآخرها: الأول الأول، والآخر الآخر؛ ويلزم أن يكون أول جزء من المسافة، وآخرها غير متجزئ؛ ضرورة مطابقته لما ليس متجزئًا، وهذا التحرير، وعلى هذا الوجه لم أجده لأحد غيري؛ وهو في غاية الرشاقة والظهور لمن تأمله.

فإن قيل: ما ذكرتموه وإن دل على امتناع التجزؤ، فهو معارض بما يدل على التجزؤ، وبيانه من ستة عشر وجهًا:

الأول: أنه لو وجد جوهر متحيز؛ غير قابل للتجزؤ عقلاً، فلنا أن نفرض عشرة أجزاء حصل منها خط، وفرضنا مسامتة كل واحد من طرفيه جزء، والجزءان متحركان على السوية كل واحد نحو الآخر: فإما أن يلتقيا، أو لا يلتقيا.

والقول بعدم الالتقاء محال، إذ قد فرض تحرك كل واحد منهما نحو الآخر.

وإن قيل بالالتقاء: فإما أن يلتقيا، ويتماسا على جزء واحد، أو جزأين.

لا جائز أن يكون الالتقاء منهما على جزأين: وإلا كان أحدهما قد قطع أكثر من الآخر؛ وهو محال؛ لفرض التحرك على السوية؛ فلابد وأن يلتقيا على جزء واحد؛ وهو الوسط.

وعند ذلك: فإما أن تكون ملاقاة كل واحد من الجزأين، لكلية ذلك الجزء الملتقى عليه أو أن ما لاقاه منه غير ما لاقاه منه الجزء الآخر.

لا جائز أن يقال بأن كل واحد من الملتقين ملاقٍ لكلية الملتقي عليه

وإلا أفضى إلى التداخل؛ وهو محال لما سبق.

وإن كان القسم الثاني: فقد لزم التجزؤ.

الثاني: أنا لو فرضنا جزءًا بين جزأين: فإما أن يحجب أحدهما عن الآخر ويمتنع من التماس بينهما، أو لا يمتنع.

لا جائز أن يقال بالثاني: وإلا لزم التداخل؛ وهو محال.

وإن كان الأول: فإما أن يكون ما ماس به المتوسط لأحدهما هو ما ماس به الآخر، أو غيره.

فإن كان الأول: فهو محال؛ لما ذكرناه من التداخل.

وإن كان الثاني: فقد لزم التجزئ.

الثالث: أن دائرة القطب من الرحى، أقل أجزاء من دائرة طوقها، فلو كانت من أجزاء متناهية، فعند فرض تحرك الرحى، إما أن يكون كلما قطع جزء من دائرة الطوق جزءًا من المسافة، قطع جزء من دائرة القطب جزءًا من أجزاء المسافة، أو أنقص.

فإن كان الأول: لزم أن يكون الجزء من دائرة القطب، قد قطع مسافة دائرية، والجزء من دائرة الطوق لم يأت إلا على بعضها؛ إذ هي أكثر أجزاء؛ وهو خلف.

وإن قيل بالثاني: فقد لزم التجزؤ؛ وليس قطع الجزء من دائرة القطب لمسافة دائرته بالطفرات بحيث يحصل في حد من المسافة بعد حصوله في حد من غير محاذاة، أو مماسة؛ لما بينها من الحدود المتوسطة لما يأتي في إبطاله، ولا بسبب سكون جزء دائرة القطب، وحركة الجزء من دائرة الطوق، وتفكك أجزاء الرحى بعضها من بعض بحركة البعض وسكون البعض كما ظن قوم، وإلا لاختلف ذلك باختلاف الجسم الدائر من الصلابة واللين، في صعوبة التفكك، وسهولته ولا اختلفت الخطوط المفروضة، والعلامات المرسومة على

الجسم الدائر؛ وهو خلاف المحسوس.

الرابع: أنا لو فرضنا جزءًا دائرًا بين دائرتين: فإما أن يكون كلما قطع جزء من دائرة الطوق وحاذاه؛ قطع جزء من دائرة القطب، أو أقل.

فإن كان الأول: لزم أن يكون قد حاذا جميع أجزاء دائرة القطب، ولم يحاذ من دائرة الطوق إلا بعضها.

وإن كان الثاني: فقد لزم التجزؤ.

الخامس: أن وضع جزء على ملتقى جزأين ممكن؛ فإنا لو فرضنا خطين متوازيين، تحاذت أطرافهما؛ وكل واحد أربعة أجزاء، وفرضنا على طرف أحدهما جزء، وفرضنا على طرف الآخر جزءًا في مقابلته، وفرضناهما متحركين على السوية، وكل واحد يطلب الطرف الآخر من بعده؛ فلابد لها من ثلاثة أحوال مجاورة، ومحاذاة، وانفصال، فإذا تحاذيا:

فإما أن يتحاذيا على جزء واحد من الخطين، أو على ملتقى جزأين.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا كان أحدهما قد قطع أكثر من الآخر؛ وهو ممتنع على خلاف فرض التساوي.

وإن كان الثاني: فقد تصور وضع جزء على ملتقى جزأين.

وعند ذلك: فإما أن يقال بأنه حاذاهما، أو أحدهما، أو بعض كل واحد منهما.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا كان الواحد مساويًا للاثنين؛ وهو محال.

ولا جائز أن يقال بالثاني: إذ هو خلاف الفرض.

فلم يبق إلا الثالث؛ ويلزم منه التجزؤ.

السادس: أن الظل الحادث عند طلوع الشمس، إذا كان في اتجاهها حائل؛ فلا شك أن ما يحدث منه من الزيادة والنقصان، إنما هو على حسب ستر الشمس، ومطرح شعاعها من الأرض.

وعند ذلك: فكلما قطعت الشمس جزءًا من الفلك: إما أن يقطع الظل الكائن على الأرض جزءًا مثله أو أزيد أو أنقص.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا كانت مسافة قطع الشمس مثل مسافة قطع الظل؛ وهو مشاهد البطلان.

والقسم الثاني: فأظهر في الفساد من الأول.

وإن كان الثالث: فقد لزم التجزؤ.

السابع: أنا لو فرضنا خشبة، وأحد طرفيها على الأرض، والآخر على شيء مرتفع على الاستقامة بحيث يحدث من قيامه على الأرض زاوية قائمة، ومسافة بعدي الزاوية من نقطتها إلى طرفي الخشبة على السواء، ثم فرضنا جذبها من أسفل: فإما أن يكون كلما قطع طرفها الأعلى جزءًا قطع طرفها الأسفر جزءًا من الأرض، أو أزيد، أو أنقص.

القول بالأول، والثاني: محال؛ إذ هو خلاف الحس، والعيان.

وإن قطعت أنقص: فقد لزم التجزؤ.

الثامن: أنا لو فرضنا سطحًا مربعًا، قائم الزوايا من أربعة خطوط، كل واحد من أربعة أجزاء، فأجزاء قطره لا تزيد على أربعة، وهي أول الأول، وثاني الثاني، وثالث الثالث، ورابع الرابع.

وعند ذلك: فإما أن يكون بين أجزاء القطر فرجات، أو لا. فإن لم يكن بينها فرجات كان بعد القطر مساويًا لبعد الضلع وهو محال.

وإن كان بينها فرجات فهي في ثلاثة فرجة بين الأول والثاني، وفرجة بين الثاني والثالث، وفرجة بين الثالث والرابع.

وإذ ذاك: فإما أن تكون كل فرجة مساوية لجوهر فرد، أو أكبر، أو أصغر.

لا جائز أن تكون مساوية: وإلا كان بعد القطر مساويًا لبعد الضلعين من المربع؛ إذ هو كائن من مقدار سبعة أجزاء، وبعد الضعلين كذلك فإن

جزء الزاوية من الضلعين واحد، ومعدود مع كل واحد منهما.

ولا جائز أن تكون كل فرجة أكبر من جوهر فرد: وإلا كان بعض الضلعين أقصر من بعد القطر؛ وهو محال.

فلم يبق إلا أن يكون أصغر؛ ويلزم منه التجزؤ.

التاسع: أن التفاوت بين الحركة السريعة والبطيئة، ليس بسبب تخلل السكنات؛ كما يأتي تحقيقه.

وعند ذلك: فلو فرضنا أن السريع قطع في زمان مفروض جزءًا غير متجزئ، وفرضنا حركة البطء في مثل ذلك الزمان: فإما أن يقطع مثل ما قطع السريع، أو أزيد، أو أنقص.

الأول والثاني: محال، فلم يبق إلا الثالث، ويلزم منه التجزؤ.

العاشر: أنا لو فرضنا سفينة طولها خمسون ذراعًا وفي مؤخرها رجل، فإذا فرضنا حركة السفينة خمسون ذراعًا، وفرضنا حركة الرجل في مؤخرها إلى جهة مقدمها بمثل حركة السفينة، فإنا نعلم أن السفينة إذا انتهت إلى مقرها؛ فينتهي الرجل بحركته إلى ذلك المقر الذي انتهى رأس السفينة إليه؛ فتكون قد قطعت السفينة خمسون ذارعًا، والرجل مائة ذراع؛ وهي مسافة طول السفينة، والمسافة التي قطعتها السفينة.

وعند ذلك: فإما أن يكون كلما قطع الرجل بحركته جزءًا قطعت السفينة مثله، أو أزيد، أو أنقص.

لا جائز أن تقطع مثله؛ وإلا لقطعت السفينة مائة ذراع؛ وهو خلاف الفرض؛ وبه يبطل قطعها لأكثر منه.

فلم تبق إلا أن يكون كلما قطع الرجل بحركته جزءًا، قطعت السفينة أقل منه، ويلزم منه التجزؤ.

الحادي عشر: أنا لو فرضنا بئرًا في وسطه خشبة، وفيها حبل مشدود،

وطرفه الآخر منته إلى أسفل البئر، وفيه دلو مشدود.

وفرضنا حبلاً أرسل من أعلى البئر إلى حد الخشبة، وفي طرفه الأسفل كلاب.

فإذا وضع الكلاب في طرف الحبل المشدود في الخشبة، ثم جذبه؛ فإنه بانتهاء الكلاب إلى رأس البئر يكون انتهاء الدلو إليه على ما هو المشاهد.

وعند ذلك: فلا يخلو: إما أن يكون كلما قطع الدلو في صعوده جزءًا من مسافة البئر، قطع الكلاب في صعوده جزءًا، أو أزيد، أو أنقص.

لا جائز أن يقطع مثله، وإلا كان إذا انتهى الكلاب إلى رأس البئر، ينتهي الدلو إلى وسط البئر؛ وهو محال.

وبه يبطل القسم الثاني؛ فلم يبق إلا الثالث؛ ويلزم منه التجزؤ.

الثاني عشر: أنه لو انتهى الجسم إلى أجزاء لا تتجزأ وهما؛ فكل واحد إما كري، أو مضلع.

فإن كان كريًا: فإذا ضممنا بعضها إلى بعض، فلابد وأن يبقى بينها فرج.

وهي إما أن تكون أكبر من الأجزاء المفروضة، أو مساوية لها، أو أصغر منها.

فإن كانت أكبر: فيمكن أن تملأ بأجزاء أخر إلى أن تصير مساوية أو أصغر.

فإن كانت مساوية: فالجزء من الزاوية منها أصغر من جزء الضلع؛ فتكون متجزئة، وما سواها يجب أن يكون متجزئًا، وإن كانت أصغر فقد لزم التجزؤ، وإن كان شكل كل واحد من الأجزاء مضلعًا فلا يخفى أن ما يلي منه الزاوية أصغر عما يلي الضلع فيكون متجزئًا.

الثالث عشر: أنا لو فرضنا خطًا مؤلفًا من جزأين، وفرضنا على أحد الجزأين جزءًا آخر حدث من ذلك زاوية قائمة.

فوترها إن كان من جزأين؛ فوتر الزاوية القائمة مساوٍ لأحد ضلعيها، وإن كان ثلاثة؛ فوترها مساو لضلعيها؛ وهو محال.

فلم يبق إلا أن يكون أكثر من جزأين، وأقل من ثلاثة ويلزمه التجزؤ.

الرابع عشر: أنه ما من جزء يفرض إلا وهو ذو جهات؛ فإن كان ما منه إلى كل جهة، هو ما منه إلى الجهة الأخرى؛ فهو محال. وإن كان غيره؛ فقد لزم التجزؤ.

الخامس العشر: أنا لو فرضنا سطحًا من جواهر فردة عقلاً؛ فإنه يصير أحد وجهيه مضيئًا بإشراق النير عليه دون الآخر؛ والمضيء منه غير ما ليس بمضيء؛ فيكون متجزءًا في العمق.

السادس عشر: أنا لو فرضنا خطًا مؤلفًا من أجزاء ثلاثة، وفرضنا مسامتة كل واحد من طرفيه جزءًا: فإما أن يكون بين الجزأين المفروضين مسافة يمكن أن يتحرك فيها كل واحد من الجزأين إلى الآخر، أو لا يكون.

لا جائز أن يقال بالثاني: وإلا كانا متماسين، ويلزم أن يكون الخط المؤلف منهما مساويًا للخط الأول المفروض، ضرورة فرض مسامتهما بطرفيه؛ وهو خلف، فإذن الحركة عليها جائزة، فإذا تحركا معًا: فإما أن يلتقيا على الوسط، أو على أحد الطرفين فإن كان الالتقاء على أحد الطرفين لم يتحرك أحدهما وهو خلاف الفرض.

وإن التقيا على الوسط: فقد لزم التجزؤ؛ لكن لقائل أن يقول على هذه الشبهة أنه وإن أمكن فرض تحرك كل واحد من الجزأين على انفراده.

فلا نسلم جواز تحركهما معًا؛ وهو منع لا جواب عنه.

وأما الباقي: فإشكالات مشكلة، وإلزامات معضلة يحار العاقل المنصف في الانفصال عنها، وفي جهة حلها؛ وغايته لزوم التعارض بينها، وبين أدلة أهل الحق، ووجوب الوقف في هذه المسألة تأسيًا بجماعة من فضلاء المتكلمين -وعسى أن يكون عند غيري غير هذا.

الفصل الثاني

في أن الجوهر الفرد لا شكل له

وقبل الخوض في النفي والإثبات، لابد من تحقيق معنى الشكل فنقول: الشكل هو ما يحيط به حد واحد، أو حدود مختلفة:

فالأول: هو الكري، والثاني: هو المضلع.

والمراد بالحد: نهاية الشيء، ومقطعه.

وإذا عرف ذلك:

فقد اتفق المتكلمون: على أن الجوهر الفرد لا شكل له، وإن كان له قدر وحظ من المساحة.

واختلفوا في أنه هل يشبه بعض الأشكال، أم لا؟

فمنهم من قال بأنه يشبه بعض الأشكال؛ لكن من هؤلاء من قال: بأنه يشبه الكري دون المضلع؛ لأن أجزاء المضلع المختلفة، والمشابه للمختلف يكون أيضًا مختلفًا، وما كان مختلف الأجزاء؛ فهو متجزئ، والجوهر الفرد ليس متجزئًا.

ومنهم من قال: يشبه المربع؛ لأنه قد يتركب من الجواهر الفردة خط مستقيم، والكري لا يتأتى من ذلك إلا بفرج.

ومنهم من قال: إنه يشبه المثلث؛ إذ هو أبسط الأشكال المضلعة.

ومنهم من قال: -وهو اختيار القاضي أبي بكر في قول- إنه لا يشبه شكلاً من الأشكال؛ لأن ما يشبه الشكل، لابد وأن يكون شكلاً، والجوهر الفرد ليس له شكل، وإنما هو جزء من ذي شكل بتقدير تأليفه مع غيره وبتقدير التأليف؛ فجميع الأشكال ممكنة للمركب منه.

وإذا كان تفريع هذه الأقوال على القول بأن الجوهر لا شكل له، فلا يخفى أن ما ذكره القاضي أسد وأولى.

غير أن فيما وقع عليه اتفاق المتكلمين، من نفي الشكل عن الجوهر الفرد نظر؛ فإنه إذا كان الشكل هو ما يحيط به حد واحد، أو حدود على ما قيل والحد هو النهاية؛ فلا يخفى أن الجوهر الفرد له نهاية، وحد محيط به وذلك الحد: إما أن يكون واحدًا، أو متعددًا.

فإن كان الأول: فهو كري.

وإن كان الثاني: فهو مضلع، اللهم إلا أن يكون إطلاق اسم الشكل عندهم على ما يحيط به حد، أو حدود من المركبات.

فالجوهر الفرد على هذا لا يكون مشكلاً؛ إذ هو غير مركب، ولا يلزم من الشكل حالة التركيب، وجوده للجوهر الفرد حالة الإفراد بخلاف سائر الأعراض؛ فإن كل ما قام بالجوهر الفرد من الأعراض حالة التركيب؛ فإنه يجوز قيامه به حالة الإفراد: كالأكوان، والألوان، والطعوم، والروائح، والحياة، والعلوم، والقدر، وغير ذلك من الأعراض ما عدا المماسة باتفاق أصحابنا[1].

---

(١) انظر: الروح لابن القيم (ص٢٠٢، ٢١٠)، وشرح القصيدة النونية (١/٨٥، ١٨٣، ١٨٥)، وشفاء العليل (ص٢٠٦)، وغاية المرام (ص١٢٩)، والحدود الأنيقة (ص٧١)، والنبوات (ص٣٠٤)، وبيان تلبيس الجهمية (١/٣٠٤)، والتعريفات (ص١٣٣).

النوع الثالث
في الجسم وأحكامه

ويشتمل على ثلاثة عشر فصلاً:

الفصل الأول: في تحقيق معنى الجسم.

الفصل الثاني: في أن أبعاد الأجسام متناهية.

الفصل الثالث: في تجانس الأجسام.

الفصل الرابع: فيما يجب للأجسام من صفات، وما لا يجب.

الفصل الخامس: في إبطال قول الفلاسفة أنه ما من جسم إلا وفيه مبدأ حركة طبيعية، ومناقضتهم في ذلك.

الفصل السادس: في إبطال ما قيل من أن الأفلاك غير قابلة للحركة المستقيمة والفساد، وأنها ليست ثقيلة، ولا خفيفة، ولا حارة ولا باردة، ولا رطبة، ولا يابسة، وأنها بسيطة كرية لا تقبل الخرق، والشق.

الفصل السابع: في إيطال قول الفلاسفة أن الأفلاك ذوات أنفس، وأنها متحركة بالإرادة النفسية.

الفصل الثامن: في إبطال قول الفلاسفة في طبائع الكواكب، وأنوارها، ومحو القمر، والمجرة، ومناقضتهم في ذلك.

الفصل التاسع: في أقوال الفلاسفة في العناصر، ومناقضتهم فيها.

الفصل العاشر: في أقوال الفلاسفة في كون العناصر، وفسادها واستحالتها ومناقضتهم في ذلك.

الفصل الحادي عشر: في أقوال الفلاسفة في مزاج العناصر، وامتزاجها، ومناقضتهم فيها.

الفصل الثاني عشر: فيما قيل في وحدة الأرض وسكونها، ومناقضات الفلاسفة في ذلك.

الفصل الثالث عشر: في مناقضات الفلاسفة في الدلالة على امتناع وجود عالم آخر وراء هذا العالم.

الفصل الأول

في تحقيق معنى الجسم[1]

وقبل الخوض في تحقيق تفصيل العبارات في معنى الجسم؛ لابد من تحقيق معنى الجسم لغة.

فنقول: الجسم في اللغة: منبئ عن التركيب، والتأليف؛ ويدل عليه ما ظهر واشتهر في العرف اللساني عندما إذا رامو تفضيل شخص على شخص في التأليف، وكثرة الأجزاء قالوا: فلان أجسم من فلان، إذا كان أكثر منه ضخامة، وعبالة، وتأليف أجزاء، ولا يقصدون بذلك التفضيل في العلم، والقدرة، ولا في شيء من الصفات العرضية عدا التأليف؛ بدليل الاستقراء، حتى أن من كان أعلم من غيره، أو أقدر، أو أكثر فعلاً، وحركة، أو غير ذلك لا يقال إنه أجسم من ذلك الغير.

وإذا كانت لفظة أجسم دالة على المفاضلة في التأليف، والتركيب، وكانت مأخوذة من الجسم؛ فأصل ذلك اللفظ يدل على أصل ذلك المعنى الذي وقع به الاشتراك بين الفاضل، والمفضول؛ وهو التأليف، والتركيب؛ فاسم الجسم على هذا يكون موضوعًا لأصل التأليف، والتركيب.

وهذا كما أن لفظة أعلم لما كانت موضوعة للمفاضلة، وكانت مأخوذة من العلم؛ كان لفظ العلم الذي هو أصل الأعلم؛ دالا على أصل ما دل عليه الأعلم.

فإن قيل: ما ذكرتموه مبني على صحة قولهم: أجسم لغة، وقد سئل ابن دريد عن لفظة أجسم فقال: لا أعرف، فدل ذلك على أنه ليس من وضع

---

(١) انظر: شرح المواقف (٦/٢٩٣) وما بعدها، والشامل في أصول الدين (ص٤٠١)، وفيض القدير للمناوي (١/١٠٣، ٢٩٩)، وأبجد العلوم (٢/٣٦٥، ٤٢١، ٤٥١)، والتعريفات (٢٦٧).

اللغة. وإن سلم ورود ذلك لغة؛ غير أن لفظ قد يرد على غير جهة المبالغة، والتفضيل، ومنه قوله -تعالى-: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] أي: هين.

ومنه قولهم: الله أكبر، وليس المراد به المفاضلة؛ بل معناه الله الكبير، وإليه الإشارة بقول القائل:

قبحتم يا آل زيد نفرًا ألأم قوم أصغرا وأكبرا[١]

والمراد به الصغير، والكبير؛ لا المفاضلة.

وإن سلم أن لفظة أفعل للتفضيل، والمبالغة؛ ولكن لا نسلم أن لفظة أجسم، للتفضيل في التأليف، وكثرة الأجزاء.

ويدل عليه أنه لو كان كما ذكرتموه؛ لصح أن يقال فيما كان أكثر تأليفًا وتركيبًا من الجمادات بالنسبة إلى غيره؛ أنه أجسم منه حسب ما يقال في الحيوانات، ولا يقال للجبل إنه أجسم من الخردلة.

ثم وإن سلم صحة ورود ذلك في الجمادات؛ ولكن لا نسلم صحة وروده للمفاضلة في كثرة التأليف، بل للتفضيل في عظم الشكل والضخامة؛ وإن كانت أجزاء الأضخم أقل من أجسام ما هو دونه في الضخامة، وتأليفه أقل.

ولهذا يصح أن يقال للخشبة الطويلة المعرضة التي هي أعظم في نظر العين من قطعة من الرصاص؛ أنها أجسم من تلك القطعة، وإن كانت أجزاء الخشبة، وتأليفها أقل.

ولا يقال: إن تلك القطعة أجسم، وإن كانت أجزاؤها، وتأليفها أكثر.

قلنا: أما السؤال الأول: فهو خلاف الشائع الذائع من الوضع، وعدم معرفة ابن دريد بذلك -إن صح- لا يدل على إبطاله؛ فإن عدم العلم بالشيء

---

(١) لم أقف عليه.

لا يدل على عدمه في نفسه، ويدل على صحة هذا الإطلاق أيضًا، ما اشتهر من قول العرب أجسم الرجل جسامة؛ كما قالوا أبدن بدانة.

ثم وإن سلم صحة القدح في الأجسم جدلاً؛ فلا نزاع في صحة قولهم فلان جسيم؛ والمراد به المبالغة في التأليف، وكثرة الأجزاء.

وأما السؤال الثاني: فمندفع أيضًا، فإنا لا ندعي أن لفظة أفعل للمبالغة مطلقًا؛ بل إذا وردت مقترنة بمن، وما ذكرناه كذلك بخلاف ما ذكروه من صور الاستشهاد، وبتقدير أن لا تكون للمبالغة؛ فلا تخرج عن كونها دالة على أصل التأليف.

وأما السؤال الثالث: فإنما يلزم أن لو وجب طرد أصول الاشتقاقات؛ وليس كذلك، ولهذا فإن اسم القارورة: مشتق للزجاجة المخصوصة من قرار المائعات فيها؛ وما لزم طرد ذلك في الشربة، والجرة، وغير ذلك مما تقر فيه المائعات.

ثم وإن كان ذلك واجبًا في الأصل؛ غير أنه قد يتخصص اللفظ بعرف الاستعمال ببعض مسمياته لغة: كما في إطلاق اسم الدابة؛ فإنه في اللغة لكل ما يدب، وإن كان مخصوصًا بعرف الاستعمال، بذوات الأربع؛ دون غيرها.

وأما السؤال الرابع: فإنما يلزم أن لو كان المطلق لتلك معتقدًا أن تأليف الخشبة أقل، وليس كذلك؛ بل إطلاق ذلك إنما يصح نظرًا إلى اعتقاد أن تأليف الخشبة أكثر؛ وهذا صحيح بالنظر إلى مقصود اللغة، وإن كان المطلق مخطئًا في ظنه.

كيف وإنه إذا قيل بأن الثقل راجع إلى غرض من الأغراض؛ فلا يبعد أن يكون تأليف الخشبة وأجزاؤها أكثر؛ وإن كانت أخف مما قيل إنه أجسم منه.

وإذا عرف موضوع لفظ الجسم لغة؛ فقد اختلف الناس في تحديد الجسم، ومعناه.

فقال الصالحي من المعتزلة: الجسم هو القائم بنفسه؛ وهو منتقض بالجوهر الفرد وبالله -تعالى-؛ فإنه قائم بنفسه، وليس بجسم، مع أنه مخالف لوضع اللغة؛ لما تحقق من أن مدلول الجسم، هو التأليف؛ ولا تأليف في الجوهر الفرد، ولا في الله -تعالى-.

وإن قال بإطلاق اسم الجسم على الله -تعالى- لفظًا مع موافقته على انتفاء المعنى؛ فهو ممتنع، لما سبق في إبطال التشبيه.

وقال بعض الكرامية الجسم هو الموجود؛ ويبطل بالجوهر الفرد أيضًا وبالعرض فإنه موجود وليس بجسم، وقال هشام: الجسم هو الشيء وينتقد أيضًا بالجوهر الفرد، وبالعرض فإنه شيء وليس بجسم.

ويدل على أن العرض شيء قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ﴾ [القمر: ٥٢]، وأراد به تحريفهم، وتبديلهم، والتحريف، والتبديل من أفعال العباد، وأفعال العباد أعراض، وينتقض أيضًا بالله -تعالى-؛ فإنه شيء بالاتفاق، وليس جسمًا بالمعنى اللغوي، وإن أطلق عليه اسم الجسم لفظًا لا معنى؛ فهو باطل لما سبق، واتفقت الفلاسفة على أن الجسم هو الذي يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة متقاطعة، على حد واحد، تقاطعًا قائمًا، والمراد من التقاطع القائم، أن يحدث من تقاطع كل بعدين منهما زاوية قائمة.

والزاوية القائمة: هي التي تحدث من قيام بعد على بعدٍ؛ ليس ميله إلى إحدى الجهتين أكثر من الأخرى.

قالوا: إذا كان معنى الجسم هذا؛ فهو لا محالة قابل للانقسام والانفصال.

فالقابل للانفصال منه: إما أن يكون هو نفس البعد المفروض فيه، أو شيء آخر، لا جائز أن يكون هو نفس البعد المفروض: إذ هو مع انفصاله لا يكون بعدًا، من حيث أن البعد اسم للمتصل، والجسم مع فرض الانفصال يكون مفارقًا للبعد المفروض فيه، ولا يخرج عن كونه جسمًا؛ لما تقرر في حد الجسم.

وإن كان الانفصال للبعد مع اتصاله، فمحال أن يكون المتصل من حيث هو متصل منفصلاً، فإذا لابد وأن يكون قبول الجسم للاتصال والانفصال، إنما هو خارج عن نفس البعد المفروض.

قالوا: وذلك القابل هو المادة، وذلك البعد الذي لا يفارق الجسم ولا تختلف فيه الأجسام فيما بينها؛ هو الصورة الجسمية؛ فالجسم مركب من المادة والصورة الجسمية؛ وليس هو نفس البعد كما ذهب إليه ديمقريطس لما حققناه.

قالوا: وليس يتصور تجرد مادة الجسم عن صورته، ولا الصورة عن المادة في الوجود؛ فاستدلوا عليه بأمرين:

الأول: أنه لو تصور تجرد إحداهما عن الأخرى، فما فرض منهما موجودًا مجردًا عن الآخر، كانت المادة، أو الصورة.

فإما أن يكون مع فرضه كذلك متحدًا، أو متكثرًا، وأي الأمرين قدر؛ فهو له لذاته؛ ضرورة فرضه مجردًا عن كل شيء؛ فلا يتصور عليه غيره، والوحدة تكثر عليهما ممكن؛ فلا تجرد.

الثاني: أنه لو تصور خلو كل واحدة عن الأخرى، لم يخل: إما أن تكون متحيزة، أو غير متحيزة.

فإن كانت متحيزة؛ فإن كانت المادة: فيلزم أن يكون لها بعد ضرورة مطابقتها لبعد الحيز، وقد قيل: إن المادة لا بعد لها؛ بل هي مجردة عن البعد؛ وهو خلف.

وإن كانت هي الصورة؛ فيلزم قبولها للانفصال؛ ضرورة مطابقتها للحيز المنفصل؛ وهو محال لما سبق.

وإن كانت غير متحيزة: فعند اتصال إحداهما بالأخرى، فالمركب منهما لا في حيز؛ ضرورة كونه في حيث مبدأيه، وحيثهما لا في حيز؛ فالجسم لا في

حيز، وهو محال؛ فلا تجرد لإحداهما عن الأخرى.

قالوا: وليس حلول الصورة في المادة، حلول العرض في الموضوع؛ إذ الموضوع هو المتقوم ذاته، المقوم لما يحل فيه؛ وهو مستغن عما يحل فيه؛ وما فيه غير متسغنٍ عنه؛ ولا كذلك المادة بالنسبة إلى الصورة.

فإن المادة غير مستغنية عن الصورة، ولا متقومة في الوجود دونها؛ لما تحقق قبل، وربما زعم بعض حذاقهم مع هذا أن الصورة علة لوجود المادة؛ محتجًا على ذلك بقوله: إنه إذا ثبت التلازم بين المادة والصورة في الوجود؛ فإما أن يكون ذلك لتضايف بينهما، أو لا يكون كذلك.

لا جائز أن يقال بالأول: إذ هما غير متضايفين؛ إذا المتضايفان ما لا يعقل كل واحد منهما في معناه، إلا مع تعقل الآخر: كالأبوة، والبنوة، والمادة، والصورة ليس كذلك.

وإن كان الثاني: فذلك التعلق، والتلازم إما أن يكون هو ما بين العلة والمعلول، أو ما بين الشيئين المتكافئين في الوجود من غير أن يكون أحدهما علة للآخر ولا معلولاً له.

فإن كان في القسم الثاني فلا يخلو: إما أن يكون ارتفاعهما مستندًا إلى ثالث، أو أن رفع أحدهما يوجب رفع ثالث؛ فوجب برفعه رفع الثاني منهما، أو لا يكون شيئًا من ذلك؛ فهو محال، وإن كان ذلك برفع ثالث، فكل ما يوجب رفعه رفع غيره؛ فهو علة له في وجوده.

وعند ذلك: فإما أن يكون كل واحد من هذين المتكافئين علة متوسطة بين الثاني والثالث فيهما؛ وهو محال.

وإما أن تكون الواسطة أحدهما بعينه؛ وهو داخل في قسم العلة والمعلول، وكذلك إن قدر أن رفع أحدهما، أوجب رفع ثالث موجب لرفع الثاني منهما؛ إذ علة العلة؛ علة.

وإن كان أحد الأمرين علة للآخر، والآخر معلولاً؛ وهو القسم الأول: فإما أن تكون المادة هي علة للصورة، أو الصورة علة للمادة.

لا جائز أن تكون المادة هي علة للصورة؛ إذ هي المستعدة لقبول الصورة؛ والقابل غير الفاعل.

وأيضًا: فإنها لو كانت علة لوجود الصورة: فإما أن تكون علة لها حالة كونها موجودة بالقوة، أو بالفعل.

الأول: محال، وإلا كان العدم علة للوجود؛ وهو ممتنع.

وإن كان الثاني: فهو دور ممتنع؛ لأنها على ما تقدم لا وجود لها بالفعل دون الصورة.

وأيضًا فإن المادة غير مختلفة والصورة مختلفة والعلة القريبة من المختلف؛ لابد وأن تكون مختلفة؛ فلم يبق إلا أن تكون الصورة هي علة للمادة.

قالوا: وإذا تحقق معنى الجسم، وما منه تركبه؛ فهم منقسم إلى ذي نفس، وإلى ما ليس له نفس.

وما ليس له نفس: كالجمادات من العناصر، والمعدنيات، ونحوه.

وأما ذو النفس: فمنقسم إلى نام، وغير نام.

وغير النامي: كالأفلاك.

والنامي: فإما حساس، أو غير حساس.

وغير الحساس: كالنبات.

والحساس: فهو الحيوان، والحيوان منقسم إلى ناطق كالإنسان.

وإلى غير ناطق: كالفرس، والحمار، ونحوه.

وما تحت كل واحد من هذه الأنواع:

فإما كليات: هي أصناف، كالشاب، والشيخ.

أو شخصيات لا نهاية لها لإمكانها: كهذا الرجل، وهذا الفرس؛ وكل

ما يقع في امتداد الإشارة إليه.

هذا ما قالوه في أمر الجسم، ومبدئه؛ وهو باطل.

أما قولهم: الجسم هو الذي يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة إلى آخره، فهو منتقض على أصولهم بالجسم التعليمي؛ فإنه بحال يمكن فيه فرض امتدادات متقاطعة على ما ذكروه؛ وليس بجسم طبيعي؛ بل هو عرض من مقولة الكم.

ثم إنه يوجب أن لا يكون الخط مع كونه مؤلفًا جسم؛ لعدم تقاطع الأبعاد الثلاثة عليه؛ وهو خلاف وضع اللغة على ما تقدم.

وإن سلمنا صحة ما ذكروه من الحد، وأن الجسم قابل للانقسام والانفصال ولكن قولهم القابل للانفصال: إما نفس البعد المفروض فيه، أو غيره.

قلنا: ما المانع أن يكون القابل لذلك هو نفس البعد المفروض فيه.

قولهم: لأن البعد مع انفصاله يخرج عن كونه بعدًا؛ مسلم.

قولهم: والجسم مع الانفصال لا يكون مفارقًا للبعد؛ لا نسلم.

فإنه لا معنى للبعد عندنا غير اتصال الجواهر الفردة، وعند الانفصال يبطل البعد، ويخرج الجسم عن كونه جسمًا، على ما حققناه؛ من أن الجسم هو المؤلف لا غير.

وإذا بطل التأليف؛ فقد بطل الجسم.

وعلى هذا: فقد بطل ما ذكروه من المادة، والصورة.

وإن سلمنا جدلاً تركب الجسم من المادة، والصورة كما ذكروه.

ولكن لا نسلم امتناع تجرد كل واحدة من المادة، والصورة عن الأخرى في الوجود.

قولهم: في الدلالة الأولى: لو قدر تجرد إحداهما عن الأخرى.

إما أن تكون متحدة، أو متكثرة؛ مسلم؛ ولكن ما المانع من القول بإحداهما.

قولهم: ويلزم أن يكون ذلك ثابتًا لذاتها؛ ممنوع.

وما المانع أن يكون ذلك لها بفعل الفاعل المختار؛ كما قررناه. وإن سلم أنه ليس بفعل الفاعل المختار؛ ولكن ما المانع أن يكون ذلك لها باعتبار أمر خارج عن ذاتها؛ ولا سبيل إلى نفيه إلا بالبحث، والسبر؛ وهو غير يقيني.

وإن سلم أن ذلك لها لذاتها؛ ولكن ما المانع من أن يكون ذلك من مقتضيات ذاتها مشروطًا بالانفراد، والتجرد ومع الاجتماع فقد فات الشرط؛ ويلزم من عدم الشرط، عدم المشروط.

وقولهم: في الدلالة الثانية: لو تجرد كل واحد من الأمرين عن الآخر في الوجود: فإما أن يكون متحيزًا، أو غير متحيز.

قلنا: في حالة الانضمام، والاجتماع: إما أن يكون كل واحد منهما متحيزًا؛ أو غير متحيز.

فإن كان متحيزًا، فالمحال اللازم عن تحيز مما حاله تجرد كل واحد من الآخر لازم حالة الانضمام.

وإن كان غير متحيز: فالمركب منهما أيضًا يلزم أن لا يكون متحيزًا؛ لما ذكروه.

وما هو الجواب عما ذكروه حالة الاجتماع؛ هو بعينه جواب حالة الانفراد.

كيف وإنه لا يلزم من كون كل واحد منهما بتقدير تجرده عن الآخر غير متحيز، امتناع التحيز على الهيئة الاجتماعية منهما؛ فإن الحكم على الأفراد؛ لا يلزم أن يكون حكمًا على الجملة، وكذلك بالعكس؛ لما عرف مرارًا.

وإن سلمنا امتناع تجرد كل واحد من الأمرين على الآخر في الوجود؛ ولكن لم قالوا بأن حلول الصور في المادة؛ ليس كحلول العرض في موضوعه، وما ذكروه إنما يصح أن لو كان الجوهر مستغنيًا في وجوده عن حلول

الأعراض به؛ وهو غير مسلم على ما سبق بيانه.

وعند ذلك: فلا فرق بين الصورة في حلولها بالمادة، وبين حلول الأعراض في الجواهر.

وإن سلمنا: أن حلول الصورة في المادة؛ ليس كحلول الأعراض في الجواهر؛ ولكن لا نسلم أن الصورة علة لوجود المادة.

وما ذكروه في التقرير؛ فهو باطل؛ إذ لا مانع أن يكونا من قبيل المتكافئين في الوجود؛ وأن وجودهما، وارتفاعهما ليس إلا بأمر خارج.

ولا يلزم أن يكون أحدهما علة للآخر؛ لا بجهة القرب، ولا بجهة البعد، ولا مانع من وجود معلولين عن علة واحدة، فاعلة بالاختيار؛ كما قررناه فيما تقدم.

وإن سلمنا: امتناع كون الموجب لذلك موجبًا بالاختيار؛ ولكن لا نسلم امتناع كونه موجبًا بالذات.

وإن سلمنا: أنه لابد وأن يكون أحدهما علة للآخر؛ ولكن لا نسلم إمكان كون الصورة علة للمادة؛ إذ الصورة مفتقرة في وجودها إلى المادة؛ لكونها صفة لها، والصفة المفتقرة إلى الموصوف؛ فلو كانت الصورة علة للمادة؛ لكانت المادة مفتقرة في وجودها إلى الصورة؛ ويلزم منه توقف كل واحد من الأمرين على الآخر في وجوده؛ وهو دور ممتنع.

وإن سلمنا: إمكان كون الصورة علة للمادة؛ فما المانع من كون المادة علة للصورة؟

قوله: لأن المادة قابلة، والقابل لا يكون فاعلاً؛ فقد أبطلناه فيما تقدم.

قوله: إما أن يكون علة لوجود الصورة حالة كونها بالقوة، أو الفعل فهو أيضًا لازم عليه في كون الصورة علة للمادة؛ وما هو الجواب ثم؛ هو الجواب ههنا.

قوله: المادة غير مختلفة، والصورة مختلفة؛ لا نسلم أن الصور الجسمية مختلفة، وإن اختلفت صور أنواع الجسم.

وإن سلمنا اختلاف الصور؛ ولكن لا نسلم أن العلة القريبة من المعلولات المختلفة يجب أن تكون مختلفة؛ وبيانه ما سبق في مراتب العلل والمعلولات.

وما ذكروه من كون الأفلاك والنباتات ذوات أنفس؛ فسيأتي إبطاله في موضعه، وأما المعتزلة فإنهم قالوا: الجسم هو الطويل العريض العميق.

ثم اختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم.

فذهب النظام: إلى أنه ما من جسم إلا وهو مركب من جواهر فردة لا نهاية لها بالفعل.

وذهب الجبائي، وأتباعه: إلى أن أقل ما يتركب منه الجسم ثمانية أجزاء أربعة على أربعة، وأن هذا أقل ما يتكون عن الطول، والعرض، والعمق.

وذهب أبو الهذيل العلاف: إلى أن أقل ما يتركب منه الجسم الطويل العريض العميق ستة أجزاء ثلاثة على ثلاثة، وما ذكروه غير سديد.

أما ما ذكروه من الحد: فيوجب أن لا يكون ما لم يجتمع فيه الطول والعرض والعمق جسمًا مع كونه مؤلفًا؛ وهو خلاف الموضع كما سبق تحقيقه.

وإن قالوا: نحن لا نطلق اسم الجسم على غير ما ذكرناه؛ مع تسليمهم وجود الجسم لغة فيما ليس كذلك؛ فلا نزاع معهم في غير التسمية.

وإن سلمنا صحة ما ذكروه في الحد جدلاً؛ غير أن ما ذكره النظام ممتنع؛ وبيانه من وجهين:

الأول: هو أن النظام وإن قال بأنه ما من جسم إلا وفيه جواهر فردة لا نهاية لها بالفعل؛ فهو معترف بأن فيها المتناهي: كالعشرة والمائة، ونحوها من مراتب الأعداد.

وعند ذلك: فأي عدد متناه اقتطعناه من تلك الأجزاء المتناهية وألفناها

كان منها جسم لا محالة؛ وأجزاؤه متناهية العدد؛ وفيه إبطال ما ذكر.

ثم يلزم من تناهي أجزاء هذا الجسم تناهي أجزاء ما أخذ منه.

وبيان الملازمة: أن لكل واحد منهما حجمًا متناهيًا، والحجم ما أخذ لا محالة نسبة إلى حجم ما أخذ منه؛ ويلزم من ذلك أن تكون نسبة أجزاء الأصغر إلى أجزاء الأكبر كنسبة ما بين الحجمين؛ لأن زيادة الحجم إنما هي على حسب زيادة الأجزاء؛ والنسبة بين الحجمين نسبة متناه إلى متناه.

الثاني: أن الزيادة بين الأحجام، إنما هي على حسب زيادة أجزائها؛ ولهذا فإنا لو فرضنا ذا حجم مخصوص، واقتطعنا منه قطعة صغيرة؛ فإن حجمه بعد قطعه يكون أصغر منه قبل قطعه؛ وليس ذلك إلا لنقص أجزائه.

وكذلك فإنا لو زدنا عليه شيئًا؛ فإن حجمه بعد الزيادة يكون أكبر منه قبل الزيادة؛ وليست الزيادة والنقصان فيه؛ إلا بسبب زيادة الأجزاء ونقصها.

وإذا كانت زيادة الحجم على حسب زيادة الأجزاء؛ فلو كانت الأجزاء لا نهاية لها بالفعل؛ لكان بعد كل جسم لا نهاية له بالفعل؛ ويلزم من ذلك أن كل متحرك ابتدأ بحركة لقطع مسافة أي جسم كان من مبدئه أن لا يصل إلى منتهاه؛ لأن ما بين يديه من الأجزاء التي يروم قطعها لا نهاية لأعدادها فعلاً؛ وقطع ما لا نهاية له بالفعل بالحركة غير متصور؛ وذلك كله محال.

ولعسر هذه الإشكالات، ارتكب النظام ما هو أقبح من مقاله الأول، وأظهر من مجاحدة العقل؛ وذلك أنه قال: المتحرك لا يقطع جميع المسافة؛ بل يقطع البعض، ويطفر من جزء إلى جزء في حال حركته من غير أن يقابل ما بين الجزئين؛ واحتج على ذلك بما ذكرناه في تحرك الجسم بالقوة من مسلك المتحرك في السفينة، ومسلك البئر، وقال: لا شك بأن المتحرك في السفينة تحرك خمسين ذراعًا بمقدار طول السفينة؛ وقد قطع مائة ذراع، وليس ذلك إلا بسبب الطفرة.

وكذلك المانح للدلو، قد منح خمسين ذراعًا؛ وهو طول الحبل المرسل من أعلى البئر؛ والدلو قد قطع مائة ذراع في طول البئر؛ وليس ذلك إلا بسبب الطفرة.

وطريق الرد عليه أن يقال: إنه حالة الطفرة: إما أن يكون قد حاذى المطفور عنه، أو لم يحاذه، لا جائز أن يقال بعدم المحاذاة والمقابلة؛ فإنه لو فرض القاطع للمسافة وبيده خشبة وهي تخط على المسافة خطًا على ممره؛ فإن الخط يكون متصلاً غير منقطع؛ ولو لم يكن قد قابله وحاذاه؛ لما كان الخط متصلاً؛ فلم يبق إلا المحاذاة؛ وهو المطلوب.

وأما المتحرك في السفينة؛ فحركته مائة ذراع؛ لكن منها خمسين بالذات؛ وهي حركته من أول السفينة إلى آخرها، وخمسين بالعرض؛ وهي حركته بحركة السفينة، ولهذا فإنه لو قدر واقفًا، في مؤخر السفينة مع حركة السفينة؛ فإن السفينة إذا انتهت إلى مقرها؛ كانت قد قطعت خمسين ذراعًا والواقف فيها خمسين ذراعًا؛ فلذلك كان قاطعًا للمائة ذراع، ومحاذيًا لها.

وأما حركة الدلو إنما كانت مائة ذراع وحركة المانح خمسين ذراعًا بسبب سرعة حركة الدلو بالنسبة إلى حركة المانح كما في حركة الجزء من دائرة طوق الرحا بالنسبة إلى حركة الجزء من دائرة القطب منها.

فإن جزء دائرة الطوق في حركته يخطف البصر بخلاف الجزء من دائرة القطب وإن كان السبب المحرك لهما واحدًا.

وأما قول الجبائي: إن أقل ما يتركب منه الجسم ثمانية أجزاء تفريعًا على القول بأن الجسم هو الطويل العريض العميق؛ فمردود بقول أبي الهذيل.

وقول أبي الهذيل أيضًا مردود بإمكان وجود الطويل العريض العميق من أربعة أجزاء ثلاثة وواحد على ملتقاها؛ وهذا هو المسمى بالمكعب.

وأما أصحابنا فإنهم قالوا: جريًا على ما حققناه من الوضع اللغوي في

إطلاق اسم الجسم، الجسم هو المؤلف، ثم اختلفوا: فمنهم من قال أصل الأجسام ما تألف من جوهرين.

ومنهم من قال: إذا تألف جوهران فهما جسمان؛ لأن كل واحد منهما قام به تأليف مع الآخر، غير تأليف الآخر معه؛ إذ التأليف عرض، والعرض الواحد لا يقوم بمحلين؛ فيكون كل واحد منهما مؤلفًا؛ إذ المؤلف ما قام به التأليف.

وإذا كان مؤلفًا كان كل واحد منهما جسمًا، نظرًا إلى أن الجسم هو المؤتلف كما تحقق قبل.

وهذا هو اختيار القاضي وجماعة المحققين من أصحابنا؛ وهو الحق نظرًا إلى الأصل الممهد من قبل.

وبالجملة: فالنزاع في إطلاق اسم الجسم على المعاني السابق ذكرها والاختلاف فيها؛ راجع إلى النزاع في التسمية، والأولى منها ما كان موافقًا للوضع اللغوي.

الفصل الثاني

في أن أبعاد الأجسام متناهية[١]

وإذ بينا وجوب النهاية في أجزاء الأجسام؛ وجب أن نبين وجوب النهاية في أبعادها.

وقبل الخوض في الحجاج نفيًا، وإثباتًا؛ لابد من بيان مفهوم النهاية ولا نهاية واختلاف اعتباراته؛ وتحقيق محل التراع من ذلك؛ ليكون التوارد بالنفي والإثبات على محز واحد فنقول:

أما النهاية: فإنها قد تقال على حد الشيء وطرفه، وهو ما لو فرض الفارض الوقوف عنده، لم يجد بعده شيئًا آخر؛ من ذي الطرف: كالنقطة للخط والخط للسطح؛ والسطح للجسم.

وأما لا نهاية: فقد يقال على ما له النهاية، بالمعنى الذي أوضحناه باعتبار تعذر الوصول إليه بالحركة، والانتقال.

إما لعدم القدرة على ذلك الامتداد الكائن بين السماء والأرض.

وإما ما يلحق المتحرك في ذلك من العسر، والمشقة: كالمسافات المتباعدة بين البلدان التي لا تنال إلا بشق الأنفس، ولا نهاية بهذا الاعتبار فمجازي، وليس بحقيقي.

وقد يقال لا نهاية، على ما لم يكن له الطبيعة القابلة للنهاية كما يقال: لا نهاية لذات الله تعال.

وقد يقال لا نهاية، على ما طبيعته قابلة للنهاية، ولا نهاية له اعتبار أمر خارج؛ لكن منه ما يمكن وقوع النهاية فيه: كالفعل بفرض الفارض، ومنه ما ليس كذلك.

فالأول: كالسطح المحيط بالكرة، والخط المحيط بالدائرة؛ فإنه إن قيل لا

---

(١) انظر: المبين للمصنف (ص١١٠).

نهاية لهما؛ فليس إلا باعتبار أنه ليس فيهما مقطع بالفعل، وإلا فما من نقطة تفرض في الخط المحيط بالدائرة، أو في السطح المحيط بالكرة إلا وهو صالح أن يُجعل بداية ونهاية، على حسب اعتبار المعتبر، وفرض الفارض، وقبل فرض الفارض هو بالقوة لا بالفعل.

وأما الثاني: فكما يقال لا نهاية على كل ما فرض الوقوف عند حد منه بفرض، أو حس كان بعده شيء خارج عنه هو منه، والمبحوث عنه ههنا إنما هو النهاية، ولا نهاية بهذا الاعتبار الأخير.

وإذا تلخص محل النزاع؛ فقد اختلف الناس في تناهي أبعاد الأجسام والذي عليه اتفاق أهل الشرائع، وأكثر العقلاء القول بتناهي أبعاد الأجسام خلافًا لبعض الأوائل.

وقد اعتمد أهل الحق على مسالك:

المسلك الأول: أنهم قالوا: لو فرض بعد لا نهاية له: إما من جميع جهاته، أو من بعضها، فلنا أن نفرض حدًا: كنقطة من خط؛ ولنفرض خروج بعدين منه ذاهبين إلى غير النهاية.

وعند ذلك فلنا أن نقطع بالتوهم من أحد البعدين المفروضين جزء من جهة الحد المفروض ثم، ولنطبق بين الطرفين المتناهيين، وهما طرفا البعد الناقص والبعد الزائد.

وعن ذلك: فإما أن يذهب إلى غير النهاية، أو يقصر الناقص عن الزائد في الطرف غير المتناهي.

فإن كان الأول: لزم أن يكون الناقص مساويًا للزائد؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فقد تناهى، ويلزم أن تكون له طرف، ويلزم منه متناهي البعد الأطول؛ إذ هو زائد عليه بقدر متناه، وكل شيء زاد على المتناهي بمقدار متناه، فهو متناهي.

وربما قرروا ذلك من جهة أخرى مع قطع النظر عن تطابق الطرفين المتناهيين بأن قيل ما فرض اقتطاع الجزء منه: إما أن يكون مساويًا للبعد الآخر، أو أنقص منه.

الأول: محال وإلا كان الناقص مساويًا للزائد، وإن كان أنقص منه: فالآخر زائد عليه بأمر متناه وهو مقدار الجزء الذي فرض قطعه، ولابد وأن تكون لتلك الزيادة نسبة إلى كل واحد من البعدين بجهة من جهات النسب، ويلزم من ذلك أن يكون واحد منهما معدودًا بأمثال تلك الزيادة عدّا متناهيًا وكل ما عدّ بأمثال المتناهي عدّا متناهيًا؛ فهو متناه؛ وفيه نظر.

إذ لقائل أن يقول: ما ذكرتموه إنما يصح أن لو أمكن فرض الانطباق بين الطرفين المتناهيين بتقدير اقتطاع الجزء من أحدهما، وهو غير مسلم؛ لأن الانطباق بين الطرفين إما أن يكون بتحريك الأقصر لحمله بالحركة الانتقالية حتى يطابق طرفه المتناهي للطرف المتناهي من الأطول، وإما بحركة النمو والتخلخل، وإما بأن يوجد بالتوهم من الناقص مقداراً معلومًا، ومثله من الزائد ثم كذلك إلى غير النهاية، وإما بمعنى آخر.

فإن كان الأول: فقد خلا مكان الطرف الذي لا نهاية له منه بجر الطرف المتناهي، ولزم أن يكون له طرف ونهاية من الجهة قيل هو غير متناه فيها؛ وهو مستحيل في ما لا نهاية له.

وإن كان الثاني: فهو غير مفيد؛ لتماثلهما وعدم النقصان في أحدهما.

وإن كان الثالث: فإنما تلزم المساواة بينهما في التعدية من جهة عدم النهاية أن لو لزم من المساواة بينهما في أن لا نهاية لأعداد المقادير المفروضة المساواة في عددها؛ وهو غير مسلم.

ولهذا فإن أعداد عقود العشرات مساوية لأعداد عقود المئات في أن لا نهاية لها إمكانًا، وإن كانت أعداد العشرات أكثر من أعداد المئات وكذلك على رأي

المتكلم، فإن أعداد معلومات الله تعالى مساوية، لمقدوراته في لا نهاية.

وإن كانت أعداد المعلومات أكثر من أعداد المقدورات إذ العلم متعلق بكل ممكن ومستحيل؛ والقدرة غير متعلقة بغير الممكن.

وإن كان الرابع: فلابد من تصويره وإقامة الدليل عليه.

وما قيل: من أنه لابد وأن يكون للزيادة نسبة إلى كل واحد من البعدين لجهة من جهات النسب، غير ضروري، والنظري لابد من بيانه، وذلك لأن الخصم قد لا يسلم أنه لابد، وأن يكون بين ما ليسا متناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين؛ لأن النسبة إذا كانت على ما قيل: أن يكون الشيء معدودًا بأمثال المتناهي عدا متناهيًا؛ وذلك فيما ليس له نهاية محال.

المسلك الثاني: أنه لو كان أبعاد الجسم لا نهاية لها، فلنا أن نفرض خطًا ممتدًا في جانب العالم لا نهاية له؛ بحيث لو خرج من نقطة مفروضة خط آخر غير متناه إلى غير جهة الخط المفروض أولاً ثم فرض دائرًا إلى مسامتته؛ فلابد وأن يسامته ويحاذيه بنقطة، وينفصل عنه بأخرى؛ وما من نقطة تفرض المحاذاة عندها، إلا ولابد وأن تحاذيه قبلها عند نقطة أخرى، إلى غير النهاية. وما لا يمكن محاذاته، ومسامته إلا بعض فرض محاذات ما لا يتناهى؛ فمحاذاته محال؛ فلا محاذاة، ولا انفصال؛ وهو خلاف الفرض الممكن.

وهذا المحال لم يلزم من فرض البعدين، وفرض حركة أحدهما دورًا لإمكانه، فلم يبق إلا أن يكون لازمًا من فرض أبعاد غير متناهية، فيكون محالاً.

وهو أيضًا ضعيف: إذ لقائل أن يقول: المحال إنما لزم من بعض المقدمات المذكورة، وهو فرض دوران ما لا يتناهى، وانتقاله بالحركة؛ وذلك هو المحال، وإنما كان محالاً؛ لأن البعد المتناهي من أحد طرفيه إذا قدر قرار طرفه المتناهي، ودوران الطرف الذي لا نهاية له؛ فلابد وأن ينتقل من مكانه إلى مكان غيره، بحيث يكون ما انتقل منه، وإليه بعدان خارجان من النقطة المفروضة كساقي مثلث.

وإذا كانا بالفرض غير متناهيين؛ فلابد وأن يكون بينهما -على ما يأتي- انفراج غير متناهي؛ فلو قدر حركة أحدهما إلى الآخر أو حركة من أحدهما إلى الآخر للزم أن يقطع بالحركة ما لا نهاية له، في زمن متناه؛ وذلك محال.

المسلك الثالث: أنه لو قدر بعد غير متناهي؛ لأمكن تشطيره إلى أشطار كل واحد منها غير متناهي؛ ويلزم منه تضعيف ما لا نهاية له؛ وهو محال؛ وهو فاسد أيضًا.

فإنه إنما يلزم تضعيف ما لا يتناهى، بتشطير ما لا يتناهى أن لو كان كل واحد من شطريه غير متناه من كلا طرفيه، وإذا كان متناهيًا منه جهة تشطيره غير متناهي من الجهة الأخرى؛ فالإحالة فيه غير مسلمة.

المسلك الرابع: وهو مناسب لأصول الفلاسفة وهو أنهم قالوا: لو قدر جسم لا نهاية له فما من جزء يفرض منه إلا ويجب أن يكون ساكنًا في كل مكان، ومتحركًا إلى كل مكان.

إذ كل مكان يقدر؛ فهو طبيعي له؛ ومحال أن يكون الشيء ساكنًا، ومتحركًا معًا؛ وهو غير سديد أيضًا، إذ هو مبني على أن كل جسم؛ فلابد له من مكان طبيعى، وسيأتي إبطاله، وبتقدير التسليم، فما ذكروه لازم عليهم في الجسم المتناهى.

فإنه إذا كان في مكانه الطبيعي لكله، فإنه ما من جزء يفرض منه إلا ونسبته إلى جميع أجزاءه مكان كله نسبة واحدة وهو طبيعي له فكان يجب أن يكون كل واحد من أجزاءه ساكنًا في كل أجزاء مكان كله ومتحركًا إلى كل واحد منها؛ وهو أيضًا محال.

ولو كان ذلك حقًا؛ لما وجد جسم لا متناهيًا ولا غير متناهي إلا وأجزاؤه ساكنة في كل جزء من أجزاء مكانه ومتحركًا إليها، وهو محال.

فما هو الاعتذار عنه في الأجسام المتناهية يكون الاعتذار عن الجسم الذي لا نهاية له.

المسلك الخامس: فيما ذكره الفلاسفة أيضًا أنهم قالوا: لو كان الجسم لا نهاية لبعده؛ لما تصور عليه ولا على جزئه حركة طبيعية؛ واللازم ممتنع.

أما أنه لا يتصور عليه الحركة؛ فلأن الحركة: إما مكانية، أو وضعية، لا جائز أن تكون مكانية؛ بحيث تستبدل بحركته مكانًا بمكان.

أما إذا كان غير متناه من جميع الجهات؛ فلأنه لا يخلو منه مكان، وأما إذا كان متناهيًا من جهة دون جهة؛ فانتقاله لابد وأن يكون من الجهة التي هو غير متناه فيها إلى الجهة التي هو متناه بالنسبة إليها؛ فإنه لا حركة له إلى جهة هو فيها.

وعند ذلك: فإما أن يخلو منه مكانه، أو لا يخلو منه مكانه.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا فقد صارت الجهة غير المتناهية متناهية.

وإن كان الثاني: فليست الحركة مكانية؛ بل إما أن يتخلخل أو ينمو، وليس الكلام فيه.

وأما الوضعية: فهي الحركة الدورية على حركة نفسه، فلأنه لا يخلو إذا تحرك: إما أن تتم الدورة، أو لا تتم. فإن تمت الدورة؛ لزم ما قيل من تلاقي الخطين، وهما المفروض غير متناه خاليًا من العالم، والخط الدائر عليه.

وإن لم تتم الدورة؛ فلا يخلو، إما أن يكون تتميمها مستحيلاً، أو ممكنًا. فإن كان مستحيلاً: كان الجزء منه أن يتحرك قوسًا ولا يكون له أن يتحرك قوسًا أخرى؛ وذلك مع اتحاد حقيقة المتحرك، وتشابه الأقواس والأحوال كلها مستحيل.

وإن كان ممكنًا أمكن فرضه؛ ويلزم منه المحال المتقدم، وأما أنه لا حركة لأجزائه طبعًا، فلأنه لا يخلو ذلك الجسم من أن يكون غير متناه من جميع

الجهات أو من جهة دون جهة.

فإن كان الأول: فليس لأجزائه موضع مطلوب بالحركة، وهو مخالف لمبدأ الحركة.

وإن كان الثاني: فلابد وأن يكون لحركته مكان يطلبه بالطبع وما يطلبه للجزء، ويجب أن يكون هو ما يطلبه الكل، والكل لا يطلب مكانًا؛ أو لا مكان له بالطبع، لا مجانسًا لأي سطح شبيه بسطحه في طبيعته، ولا غير متجانس، أي أن يكون سطحًا غير شبيه بسطحه في طبيعته.

وأيضًا فإن ذلك الجزء لا يطلب مكانًا غير مكان الكل وحيز الكل متشابه؛ فيكون سكونه في أي موضع اتفق منه ولا حيزًا خارجًا عن حيز الكل.

اللهم إلا أن يجعل الكل متناهيًا من جهة؛ فيجب أن يكون حيز الكل هو مطلوب الجزء؛ أو نفس الكل لتصل به.

فإن كان الأول: فلا حيز للكل؛ إذ الحيز إما بُعد أو محيط البعد وهو محال كما سبق، والمحيط محال، فإن ما لا يتناهى لا محيط له.

وإن كان الثاني: فيجب أن تكون حركات الأجزاء كلها إلى جهة واحدة، لطلب الاتصال بالكل، والحال في الأجسام الطبيعية، غير هذا على ما يشهد به الحس.

وإذا لم تتصور الحركة الطبيعية لا على الكل ولا على الجزء في جسم لا يتناهى. فنحن نعلم أن الأجسام في عالمنا هذا قد تتحرك بالطبع إلى جهات مختلفة؛ وهو مشاهد بالحس فلا هي ولا ما هي جزء منه غير متناه؛ وهو أيضًا مع تطويله مدخول.

إذ لقائل أن يقول: ما ذكرتموه فمبني على أن الجسم لابد له من حيز طبيعي وهو باطل بما سيأتي.

وإن سلمنا أن الجسم لابد له من حيز طبيعي، ونسلم أنه ممتنع على ما لا تتناهى الحركة الانتقالية، والحركة الوضعية؛ ولكن لا نسلم امتناع ذلك على أجزائه اللهم إلا أن يفرض ذلك الجسم المتصل الذي لا نهاية له متشابهًا، وعلى طبيعة واحدة، وإلا فمع فرض اختلاف طبائع الأجزاء المتصلة التي يكون من مجموعها بعد لا يتناهى، فغير ممتنع أن يكون المكان الطبيعي لكل واحد منها، غير مكان الآخر على ما نشاهده من ترتيب الأجسام العنصرية في عالمنا هذا المحس لنا.

وعند ذلك فلا تمتنع الحركات المختلفة عليها عند كون كل واحد منها مما يلي غير الملائم له طلبًا للملائم، ولا سيما إذا فرض الجسم متناهيًا من بعض الجهات دون البعض.

الأقرب مما قيل في هذا الباب، وإن كان قد ضعفه قوم من الأفاضل فهو أن يقال: لو كانت الأبعاد غير متناهية؛ فلنا أن نفرض خطين خارجين من نقطة ما مفروضة كما في مثلث، إلى غير النهاية.

وعند ذلك: فلابد وأن تكون زيادة الانفراج بينهما على حسب زيادة طوليهما.

ولهذا فإنا نجد ما قرب من نقطة الزاوية المفروضة من الأبعاد الانفراجية الواقعة بين الضعلين الخارجين من النقطة المفروضة أقصر مما بعد عنها، وليس ذلك إلا لأن زيادة الانفراج على حسب زيادة طول الأبعاد نحو زيادة طول الأضلاع المفروضة، فإذا فرضت الأضلاع لا نهاية لها؛ فيجب أن يتوهم بينها انفراج لا يتناهى في الجملة؛ ضرورة أن زيادة الانفراج على حسب زيادة طول الأبعاد.

فإن قال من ضعف هذا المسلك: إنه ما من حد يفرض من الضلعين إلا وهما متناهيان بالنسبة إليه، وكذلك إلى غير النهاية.

وكذلك ما يتوهم من كل انفراج يقدر بينهما.

قلنا: فيلزم امتناع توهم كون كل واحد من الضلعين غير متناه في الجملة؛ بضرورة ما قيل، وقد قيل بأنهما غير متناهيين.

فإذا لم يمتنع توهم كون البعدين، غير متناهيين في الجملة مع ما قيل بأنهما غير متناهيين، بأن ما من حد يفرض فيهما إلا وهما متناهيان بالنسبة إليه، وكذلك يجب أن يتوهم من غير امتناع وجوب انفراج بين الضلعين لا نهاية له في الجملة؛ لضرورة أنهما غير متناهيين.

وأن زيادة الانفراج على حسب زيادة طول البعدين؛ وهو فلا يخرج عما بين الضلعين المفروضين، وما لا يتناهى؛ فلا ينحصر بين حاصرين، وإذا كان اللازم ممتنعًا؛ فالملزوم مثله.

والمعتمد لنا ههنا: الطريقة المشهورة لنا، التي أنشأناها، ورتبناها ولم نجدها، ولا ما يقاربها، لأحد من المتقدمين، ولا فضلاء المتأخرين سهلة المدرك، عسيرة المعرك، تشهد بصحتها الفطر السليمة، والأذهان المستقيمة، وذلك أن يقال: لو فرض بعد لا نهاية له من جميع جهاته فلنا أن نفرض بعدًا غير متناه من جهتيه، وليكن بعد بح، بد، زج ولنفرض فيه حدًا مفروضًا معينًا، وليكن ذلك الحد حد حدد له.

وعند ذلك: فما يليه من الجانبين إلى غير النهاية وهما بعد ب د وبعد د ج إما أن يتفاوتا بحيث لو قدر انطباق طرف أحدهما على الآخر من نقطة د لتقاصر الناقص عن الزائد، أو تساويا. بحيث لا يتقاصر أحدهما عن الآخر بتقدير الانطباق.

فإن كان الأول: فيلزم أن يكون الناقص له طرف، ونهاية من الجهة التي لا نهاية فيها، وما له طرف، ونهاية؛ فلا يكون غير متناه، وقد قيل إنه غير متناه؛ وذلك محال.

وإن كان الثاني: فلنا أن نفرض حدًا آخر بين د و ج وليكن حد د فالبعدان الآخران منه إلى الجهتين المختلفتين إلى غير النهاية، إما أن تتفاوتا، أو تتساويا.

فإن قيل: بالتفاوت: فهو أيضًا محال لما سبق.

وإن قيل بالتساوي، فيلزم أن يكون بعد ب د أنقص من بعد دح ضرورة أنه مهما أضيف إليه من بعد لمساوٍ لبعد د ج وهو خلف إذا كان بعد ب د مساويًا لبعد أ د أن يكون بعد ب د مساويًا لبعد ب د ز وهو أيضًا محال؛ إذ الناقص لا يساوي الزائد.

وهذه المحالات إنما لزمت من فرض بعد لا يتناهى، فالقول به محال.

فإن قيل: هذا استدلال على إبطال أمر ضروري؛ فلا يسمع؛ وذلك لأنه لا يتصور في الذهن انقطاع البعد حيث ينتهي إلى حد ليس وراءه حد آخر ولا يقف عليه عقل؛ بل كل عاقل يجد من نفسه أن ما من حد يفرض الوقوف عنده إلا ووراءه حد آخر، إلى غير النهاية.

وإن سلم أنه نظري؛ لكن ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه؛ وذلك أنا لو قدرنا شخصًا وقف في طرف العالم الذي قلتم بتناهيه، ورمى سهمًا فإما أن يصح نفوذه خارجًا عن الحد المفروض الانتهاء عنده، أو لا يصح ذلك.

فإن كان الأول: فقد لزم البعد، وعلى هذا أبدًا.

وإن كان الثاني: فإما أن يكون وراء العالم مانع يمنع من النفوذ، أو لا يكون.

فإن قدر المانع؛ فثم ملاء وليس لا شيء وراء العالم.

وإن لم يكن ثم مانع، فالقول بعدم تصور النفوذ ممتنع.

وإن نفذ؛ فقد لزم البعد، والبعد إما جسم، أو عرض، والعرض لا يقوم

بنفسه؛ فلابد وأن يقوم بموضوع هو الجسم.

قلنا: القول بعدم النهاية ليس ضروريًا؛ ليلزم ما ذكرتموه، بل غايته ارتياد الأوهام إلى ذلك، وحكم الوهم لا يقضي به على حكم العقل بل العقل حاكم ببطلان أحكام الأوهام، وقاض بفسادها، وإن كانت الأوهام ربما أثرت في حس بعض العوام تأثيرًا يقوى على حكم العقل عنده، كمن يحكم على الباري -تعالى- بكونه جسمًا، مشار إليه، وإلى جهته اتباعًا لوهمه، وتركًا لمقتضى عقله بناء على ما رآه شاهدًا، وكمن ينفر عن العسل إذا شبه بالعذره، أو عن المبيت في بيت فيه ميت، خيفة تحركه مع قطعه بأن ما ينفر عنه عسل، وأن الميت لا حركة له، ولكن ذلك غير معول عليه في المحسوسات، والقضايا العقليات.

وأما عدم نفود السهم فيما وراء العالم، إنما كان لعدم القابل، وذلك لا يدل على أن وراء العالم بشيء؛ فإن عدم القابل ليس بشيء.

الفصل الثالث

في تجانس الأجسام(١)

وقد اتفقت الأشاعرة، وأكثر المعتزلة على أن الأجسام متجانسة؛ بناء على أصلهم: أن الجسم هو الجوهر المؤلف، أو الجواهر المؤتلفة.

وأن الجواهر متجانسة، وأن التأليف من حيث هو تأليف غير مختلف، فالأجسام الحاصلة منها غير مختلفة.

وذهب النظام، والنجار من المعتزلة: إلى أن الأجسام مختلفة بناء على أصليهما في أن الجواهر التي منها تركب الأجسام المختلفة؛ لتركبها من الأعراض المختلفة، وقد حققنا كل واحد من الأصلين ونبهنا على ما فيه.

وأما الفلاسفة: فإنهم قالوا: الجسم البسيط المشترك بين جميع الأجسام العلوية، والسفلية واحد في الحقيقة، والنوعية، لا اختلاف فيه؛ بناءً على أصلهم أن الجسم: هو الذي يمكن أن نفرض فيه أبعادًا ثلاثة متقاطعة، على حد واحد تقاطعًا قائمًا؛ كما سلف.

وهذا مما تشترك فيه الأجسام العلوية، والسفلية من غير اختلاف، وإنما الاختلاف في أنواعه العلوية، والسفلية؛ فإن الأجسام العلوية: وهي أجسام السماوات مخالفة بطبائعها، وصورها الجوهرية للأجسام العنصرية، البسيطة التي في مقعر فلك القمر وهي: النار، والهواء، والماء، والتراب، وكذلك بالعكس.

قالوا: ويدل على ذلك أن أجسام السماوات لا يتصور عليها الكون، والفساد، ولا الحركة المستقيمة، بخلاف العناصر؛ فإنها قابلة لذلك على ما سيأتي تقريره فيما بعد.

ولو كانت متماثلة؛ لجاز على كل واحد منها ما يجوز على الآخر.

وكذلك العناصر أيضًا مختلفة في أنواعها، وصورها الجوهرية، لا في

---

(١) انظر: المبين للمصنف (ص١٠٩)، وشرح المواقف (٧/ ٢٤٠).

الجسمية المشتركة، ويدل عليه أن العناصر مختلفة الكيفيات؛ لأن العنصر إما حار، أو بارد.

فإن كان حارًا؛ فإما يابس، أو رطب، فإن كان يابسًا: فهو النار، وإن كان رطبًا؛ فهو الهواء.

وأما إن كان باردًا: فإما رطب، أو يابس: فإن كان رطبًا: فهو الماء، وإن كان يابسًا: فهو التراب.

قالوا: وهذا الاختلاف بين العناصر، لابد وأن يكون لاختلاف طبائعها، وإلا لما اختلفت كيفياتها، وليست طبائعها التي بها الاختلاف، عائدة إلى هذه الكيفيات لثلاثة أوجه:

الأول: أنه لو كان كذلك؛ لكان الماء إذا سخن بالنار يخرج عن طبيعته المائية، ويصير هواء؛ لحرارته، ورطوبته.

وأن الأرض إذا سخنت بالنار؛ فتخرج عن طبيعة الأرض، وتصير نارًا، لحرارتها، ويبوستها مع بقاء الأرضية؛ وهو محال.

الثاني: هو أن الماء إذا سخن بالنار، وكذا التراب إذا ترك زمانًا، عاد باردًا مع علمنا بانتفاء البرودة الأصلية عنه في حالة حرارته بالكلية، فلو كانت طبيعته هي الكيفية الزائلة عند وجود الحرارة الحادثة؛ لما عادت إليه، لزوال الطبيعة عنه، فحيث عادت إليه؛ علم أن الطبيعة التي له، المقتضية لبرده ورطوبته؛ غير زائلة.

الثالث: أن هذه الكيفيات مما تشتد، وتضعف، وما قامت به لا يوصف بالشدة، والضعف. وإذا ثبت أن طبائع العناصر، غير هذه الكيفيات، وهذه الكيفيات؛ فعارضة، لاحقة بالعناصر، فيجب أن تكون هذه الطبائع صورًا جوهرية، لا عرضية. فإنه ما من عرض يقدر من الأعراض أنه هو الطبيعة، إلا ويمكن فرض الاشتراك فيه مع اختلاف الطبيعة، أو فرض التقارب فيه مع

اتحادها.

وأيضًا: فإنه لما كان وجود الجسم المطلق غير متصور دون طبيعة تخصصه، وجب أن تكون تلك الطبيعة صورة جوهرية، لا عرضية. يتوقف وجود الجسم عليها، وإلا كان الجوهر يتوقف وجوده على العرض؛ وهو محال.

فإذن طبائع العناصر التي بها الاختلاف فيما بينها صورًا جوهرية، لا عرضية.

قالوا: وكذلك المركبات الكائنة من العناصر: كالنباتية، والحيوانية والمعدنية، فمختلفة وليس اختلافها بالعوارض، فإنه ما من عرض يقدر إلا ويمكن فرض الاشتراك فيه، بين هذه الأنواع مع اختلاف طبائعها؛ فإذن أنواع الأجسام مختلفة، لا متجانسة.

هذا ما ذكروه: وأما نحن فنقول:

أما قولهم: إن أنواع الأجسام مختلفة، بالصور الجوهرية، ممنوع، وما المانع أن تكون متحدة بالجسمية، مختلفة بالأمور العرضية؟

قولهم: أجسام السماوات، مخالفة لأجسام العناصر الطبيعية الجوهرية.

لا نسلم قولهم؛ لأن أجسام السماوات لا يتصور عليها الكون والفساد والحركة المستقيمة؛ بخلاف العناصر.

لا نسلم أن أجسام السماوات كما ذكروه، وما يذكرونه على ذلك؛ فسيأتي أيضًا إبطاله.

وإن سلمنا ذلك جدلاً؛ ولكن لا نسلم دلالة ذلك على اختلاف طبائعها، وصورها الجوهرية.

قولهم: لو تماثلت، واتحدت نوعًا؛ لجاز على كل واحد، ما جاز على الآخر.

قلنا: وما المانع من أن يكون ذلك مع اتحاد النوع بسبب اختلاف

العوارض دون الصور الجوهرية.

فإن قالوا: يمتنع أن يكون ذلك بسبب اختلاف العوارض مع اتحاد النوعية؛ لأن ما اختص بكل واحد من المتماثلين من الأعراض:

إما أن يكون ذلك لازمًا لذاته، أو للازم ذاته.

فإن كان الأول: لزم الاشتراك بينهما في ذلك العارض؛ ضرورة اتحاد المستلزم، ويمتنع معه الافتراق.

وإن كان الثاني: فالكلام في ذلك اللازم: كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

قلنا: هذا إنما يلزم أن لو لم يكن المخصص لكل واحد منهما ما يخصص به فاعلاً مختارًا، وإلا فبتقدير أن يكون فاعلاً مختارًا؛ فقد اندفع ما ذكروه من لزوم الاشتراك، والتسلسل؛ فلم قالوا بامتناعه؟ كيف وقد بينا أنه لا مؤثر لشيء ما من الآثار غير الله -تعالى- وأنه فاعل مختار كما سبق.

وإن سلمنا أن المخصص ليس فاعلاً مختارًا، غير أن ما ذكروه في الاختصاص بالعوارض، مع اتحاد الطبيعة النوعية، لازم عليهم في اختصاص أحد الجسمين بالطبيعة، والصورة الجوهرية دون غيره مع اتحادهما في معنى الجسمية.

فإن لقائل أن يقول: إذا سلمتم أن مسمى الجسم المشترك واحد في جميع الأجسام باختصاص بعضها بطبيعة جوهرية، لا وجود لها في الجسم الآخر، مع اتحاد حقيقة الجسم المشترك: إما أن يكون لذاته، أو للازم ذاته.

فإن كان الأول: وجب الاشتراك في تلك الطبيعة؛ ضرورة اتحاد المستلزم.

وإن كان الثاني: فالكلام في ذلك اللازم، كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع. فما هو الجواب في الاختصاص بالطبيعة؛ هو الجواب في

الاختصاص بالعوارض ثم يلزمهم امتناع التعدد في أشخاص كل نوع من أنواع الإنسان وغيره، فإن طبيعة النوع في جميع أشخاصه واحدة عندهم، والتمايز بين الأشخاص، إنما هو بالعوارض.

وعند ذلك: فلقائل أن يقول: امتياز كل واحد من أشخاص النوع بما اختص به: إما أن يكون لذاته، وطبيعته، أو للازم ذاته.

فإن كان الأول: لزم الاشتراك في ذلك العارض؛ ضرورة اتحاد المستلزم.

وإن كان الثاني: فقد لزمه التسلسل، واتحد الجواب في محل النزاع، وصورة الإلزام.

وقولهم: إن العناصر أيضًا مختلفة الأنواع؛ ممنوع.

قولهم: العناصر مختلفة الكيفيات؛ مسلم؛ ولكن لابد من التنبيه على زللهم فيما ذكروه من الكيفيات، وذلك أنهم قالوا: الحار اليابس هو النار، وقد رسموا اليبس بأنه قوة بها يعسر قبول الجسم للانحصار والتشكل بشكل غيره، والرطوبة في مقابلته، وإنما يستقيم مع ذلك جعل النار يابسة بهذا الاعتبار وجعل الماء رطبًا مع علمنا بأن النار ألطف الأجسام وأقلها للانحصار والتشكل بشكل غيرها.

ثم وإن سلمنا صحة ما ذكروه في الكيفيات الملموسة؛ ولكن لا نسلم دلالة ذلك على اختلاف صور جوهرية للعناصر، وما المانع من أن يكون اختلاف العناصر في هذه الكيفيات بسبب اختلافها في أمور عرضية غير هذه الكيفيات.

قولهم: ما من عرض يقدر، إلا ويمكن فرض الاشتراك فيه، مع اختلاف هذه العناصر؛ غير مسلم؛ ولا يلزم من امتناع الاختلاف بينها، في بعض الأعراض، ذلك في كل عرض يقدر؛ ولا يخفى أن ذلك مما لا سبيل إلى الدلالة عليه.

وإن رجعوا إلى امتناع اختصاص البعض بعارض مع اتحاد النوع؛ لما ذكروه؛ عاد ما ذكرناه.

قولهم: إن وجود الجسم المطلق غير متصور دون ما يخصصه؛ فوجب أن يكون ما توقف عليه صورة جوهرية؛ لما قرروه.

قلنا: فيلزم على ما ذكرتموه أن يكون الاختلاف بين أشخاص كل نوع من أنواع الجسم بالصور الجوهرية لا بالعوارض؛ لامتناع وجود طبيعة النوع في الوجود العيني مشخصًا، دون ما يخصصه، ويميزه عن باقي الأشخاص و لم تقولوا به؛ إذ النوع عندهم مقول على كثيرين مختلفين بالأعراض في جواب ما هي.

ولو كان ما وجد من أشخاصه في الأعيان مختلفة بالصور الجوهرية؛ لما كان المقول عليها نوعًا لها؛ وهو خلاف مذهبهم على ما عرف في المواضع اللائقة به.

وعلى هذا: فلا يخفى وجه الكلام عليهم في اختلاف المركبات الحيوانية، والنباتية، والمعدنية، وغيرها.

الفصل الرابع

فيما يجب للأجسام من الصفات وما لا يجب

وإذا بينا كل جسم؛ فلابد وأن يكون متناهيًا؛ فكل ما لا يخلو عنه الجسم المتناهي من الصفات بتقدير عدم الأسباب الخارجة؛ فهي من الصفات الواجبة لنفسه، والجسم المتناهي لو قدر عدم جميع الأسباب الخارجة عنه؛ فلا يخلو عن شكل: أي عن حد يحيط به؛ فيكون كريًا، أو حدود؛ فيكون مضلعًا، وعن وضع: أي أن تكون لأجزائه نسبة بعضها إلى بعض؛ وعن حيز، وهو إما مكان، أو بتقدير مكان، وأن يكون قائمًا بنفسه، وقابلاً للأعراض؛ ضرورة كونه جوهرًا كما سبق.

وأما آحاد الأشكال، والأوضاع على سبيل التعيين؛ فليس من الصفات الواجبة له. فإنه ما من واحد يفرض منها إلا ويجوز بتقدير عدمه مع بقاء الجسم بحاله، وما هذا شأنه؛ فلا يكون من الصفات الواجبة للجسم ولا يكون أيضًا ثابتًا لطبيعة الجسم؛ لما بيناه في الرد على الطبائعيين؛ بل كل ما يكون من ذلك فإنما هو للجسم من الفاعل المختار.

وقالت الفلاسفة: لابد لكل جسم من شكل طبيعي وحيز طبيعي، وكيفية طبيعية تكون له، وإن زال عنه قسرًا.

فعند زوال السبب القاسر يعود إلى مقتضى طبعه من الشكل، والحيز، والكيفية؛ لكن ما كان من الأجسام بسيطًا؛ فشكله الطبيعي له كري؛ إذ القوة الواحدة في البسيط لا بفعل غير المتشابه، ولا متشابه من الأشكال غير الكري، وما كان منها مركبًا معتدلاً فشكله الطبيعي، لا يكون إلا مضلعًا، وإلا فشكله شكل الغالب من بسائطه.

وأما الحيز الطبيعي للبسائط من الأجسام فما كان منها علويًا: كالسماوات؛ فحيزها الطبيعي من حد فلك القمر إلى آخر العالم، وما كان

منها سلفيا: كالعناصر، فقد اختلفوا فيه: فمنهم من قال: إن الحيز الطبيعي لها بأجمعها إنما هو مركز العالم، وأنها بأجمعها ثقيلة تطلب بطبائعها أقصى جهة السفل غير أنه لما كان بعضها أثقل من بعض سقط الثقيل لما هو أخف منه إلى فوق قسرًا، ولذلك كان التراب أسفل الكل؛ إذ هو أثقلها، ويليه الماء، ويلي الماء، الهواء، والهواء النار، إذ النار أخف من الهواء، والهواء من الماء، والماء من الأرض.

ومنهم من قال: إن ما نشاهده من حركة كل واحد إلى حيز من الأحياز إنما هو لطبيعته، لا أنه مقسور على حركته إليه، وأن الأرض والماء ثقيلان، إلا أن الأرض أثقل من الماء.

ولهذا كان الحيز الطبيعي للأرض هو المركز، والحيز الطبيعي للماء ما فوق الأرض، وتحت الهواء.

وأما الهواء، والنار، فهما الخفيفان؛ إلا أن النار أخف من الهواء، ولذلك كان الحيز الطبيعي للنار فوق الكل.

والحيز الطبيعي للهواء: تحت النار، وفوق الماء، وما تركب منهما فحيزه الطبيعي حيز الغالب منهما، وإن تساوت؛ فحيز المتوسط منهما.

وربما قال بعض الأوائل منهم: إن حركة الثقيل وهي الأرض، وهويه إلى الوسط، وسكونه فيه ليس لطبعه؛ بل لالتفات الحركات السماوية به والدفع المتشابه من كل جهة، كما يفرض لحفنة من تراب إذا وضعت في قنينة، وأديرت على قطبين بحركة شديدة، أن تصير في الوسط، ثم يليه الماء ثم الهواء، ثم النار.

ومنهم من قال بأن سكون الأرض في الوسط، وعدم حركتها عنه؛ ليس بالطبع، ولا للدفع؛ بل بجذب الفلك له من جميع الجهات جذبًا متساويًا على نحو جذب المغناطيس للحديد؛ فلا تكون جهة أولى بالحركة من جهة

ولهم اختلافات أخرى وخبط كثير، ولا يليق استقصاؤه ههنا، أومأنا إليها، وإلى إبطالها في دقائق الحقائق.

وأما الكيفيات: فإنهم قالوا: ما كان من البسائط من الأجسام: كالعناصر؛ فلابد لكل عنصر من كيفيتين تكون له بمقتضى طبعه: كالحرارة، واليبوسة للنار، والحرارة، والرطوبة للهواء، والبرودة والرطوبة للماء. والبرودة واليبوسة للأرض، بحيث يعود إليه بعد زوالها عنه قسرًا، وأحالوا أن يكون شيء من هذه الكيفيات لبسائط الأفلاك؛ لأن ذلك مما يلازمه، الثقل أو الخفة، والثقل والخفة من لوازم الحركة المستقيمة، والحركة المستقيمة غير متصورة على الأفلاك عندهم كما يأتي شرحه وإبطاله، هذا تفصيل مذاهبهم.

وأما نحن فنقول: من التفت إلى ما حققناه من وجود الفاعل المختار، وأنه لا مؤثر سواه، والتفت إلى ما قررناه في الفصل المتقدم؛ علم بطلان جميع ما ذكروه، وبتقدير التسليم -جدلاً- عدم الفاعل المختار، فلابد من مناقضتهم فيما ذكروه.

أما قولهم: ما كان من بسائط الأجسام؛ فلا يكون شكله الطبيعي إلا كريًا؛ ممنوع قولهم لأن القوة الواحدة في بسيط واحد، لا يفعل إلا المتشابه.

إنما يستقيم أن لو بينوا امتناع قيام قوتين مختلفتين ببسيط واحد؛ وما المانع منه؟

فلهذا قالوا: إن صور العناصر قابلة للكون والفساد مع بساطتها، وإنما تكون قابلة للكون بقوة قابلة للكون؛ ولذلك إنما تكون قابلة للفساد؛ بقوة قابلة للفساد.

إذ لو لم يكن فيها قوة قبول الكون، والفساد؛ لما كانت ولما فسدت، وبتقدير اجتماع قوتي القبول للكون والفساد في البسيط الواحد فلا يمتنع اجتماع قوتين فاعلتين في البسيط الواحد ولو سئلوا

عن الفرق؛ لم يجدوا إليه سبيلاً[١].

ولئن قالوا: القوة القابلة للكون، هي القوة القابلة للفساد؛ فلا تعدد.

قلنا: فيلزمهم على هذا أن يقولوا: بجواز فساد الأنفس الإنسانية.

فإنهم إنما أحالوا ذلك على أن الأنفس الإنسانية لو قبلت الفساد؛ لكان فيها قوة قبول الفساد، وقد كان فيها قوة قبول الكون، والبسيط الواحد لا يجتمع فيه قوتان.

وذلك لا يتصور مع القول بأن القوة القابلة للكون هي القوة القابلة للفساد ثم إن كانت القوة القابلة للكون هي القوة القابلة للفساد.

قلنا: إما أن يكون ذلك ممكنًا، أو لا يكون ممكنًا.

فإن كان الأول: فما المانع من فساد الأنفس الإنسانية.

وإن كان الثاني: فليمتنع القول بكون الصور الجوهرية وفسادها.

وإن سلمنا أن البسيط لا تقوم به إلا قوة واحدة؛ فما المانع من فعلها؛ لما ليس متشابهًا.

وما ذكروه: إنما يستقيم أن لو امتنع تعليل الأمور المختلفة بعلة واحدة؛ وهو غير مسلم، ثم لو كان الشكل الطبيعي للبسيط كريًا؛ لكان الشكل الطبيعي للأرض البسيطة كريًا، ولو كان كذلك؛ لوجب عند تسلمها بقسر قاسر أن يعود شكلها كريًا بتقدير زوال القاسر؛ وليس الأمر كذلك في الأرض.

فلئن قالوا: إنما لم يعد الشكل الكري؛ لأن اليبس الذي هو من مقتضى طبع الأرض حافظ لهيئة كل جزء من أجزاء الشكل الذي اقتضته طبيعة الأرض على حاله، فلو عاد الشكل الكري؛ لكان على خلاف مقتضى اليبس

---

(١) انظر: المبين للمصنف (ص١٠٠)، وفيض القدير (٢٧٨/٦)، والإحكام لابن حزم (٤٧١/٤)، التعاريف (١٩٧)، وكشف الظنون (١٢٨٩/٢، ١٥٢٤)، وأبجد العلوم (٤٣٢/٢، ٤٣٦)، والفهرست (٣٦٤/١).

الذي هو مقتضى الطبيعة؛ فيكون على خلاف مقتضى الطبيعة؛ وهو ممتنع.

فنقول: وكما أن الطبيعة مقتضية لليبس المقتضى لحفظ الأجزاء الشكلية على هيأتها؛ فهي أيضًا مقتضية للشكل الكري، وليس العمل بأحد الأمرين أولى من الآخر.

وإن سلمنا أن الشكل الطبيعي للبسيط لا يكون إلا كريًا؛ ولكن لا نسلم أن الأفلاك بسيطة، ولا العناصر على ما يأتي تحقيقه حتى يلزم أن يكون الشكل الكري لها طبيعيًا.

قولهم: وما كان منهما مركبًا معتدلاً؛ فشكله الطبيعي له مضلع؛ فهو ممنوع، وما المانع من كونه كريًا؟

فلئن قالوا: إلا أن الطبائع المختلفة لا تقتضي إلا المختلف؛ فهو ممنوع، وما المانع من صدور المتماثلات عن المختلفات.

ولهذا: فلأنه لو كان المركب من عناصر أربعة معتدلة قلنا: بأنه لا يصدر عن طبائعها غير المضلع، فالمضلع لابد له من أضلاع، وزوايا. وقد تكون الأضلاع منه متماثلة، وقد تكون مختلفة، وكذلك الزوايا، وبتقدير تماثل الأضلاع، وتماثل الزوايا، فأقل ما تكون أضلاع المضلع ثلاثة، وكذلك زواياه فإن أبسط الأشكال المضلعة، إنما هو المثلث، والمختلف منها إنما هو الزوايا مع الأضلاع.

وعند ذلك: فإما أن تكون الأضلاع المتماثلة مقتضى طبيعة واحدة، وكذلك الزوايا، أو أن كل ضلع مقتضى طبيعة، وكل زاوية مقتضى طبيعة.

فإن كان الأول: فيلزم منه أعمال طبيعتين، وتعطيل الطبيعتين الأخريين؛ وليس ذلك أولى من العكس.

وإن كان الثاني: فقد صدرت المتماثلات عن المختلفات.

وقولهم: إن الحيز الطبيعي للعلويات من فلك القمر إلى آخر العالم.

فنقول: الحيز الطبيعي للجسم، لا معنى له عندهم إلا ما لو قدر زوال الجسم عنه قسرًا؛ لكان في طباعه مبدأ ميل إليه، ولو لم يكن كذلك؛ لما كان طبيعيًا له.

فإذا في الأفلاك مبدأ ميل إلى أحيازها بتقدير زوالها عنه قسرًا، والميل إلى الحيز الطبيعي بتقدير الزوال عنه قسرًا؛ لا يكون إلا بحركة مستقيمة، إذ هي أقرب إلى مطلوبه، والحركة المستقيمة على الأفلاك عندهم محال؛ لما سيأتي فلا يعقل الحيز الطبيعي لها.

كيف وأنهم لو سئلوا عن اختصاص كل فلك بحيزه -طبعًا مع اعترافهم بأن الأفلاك لا توصف بالحرارة والبرودة، واليبوسة، ولا بثقل ولا خفة - لم يجدوا إلى تحقيق ذلك سبيلاً.

ولو قيل: ما المانع من كون كل فلك في حيزه بمقتضى إرادته النفسانية؛ إذ الأفلاك عندهم ذوات أنفس مريدة، وأنها ليست فيها بمقتضى الطبع؛ لم يجدوا إلى دفعه مسلكًا.

وأما العناصر فمن قال منهم إن كل واحد منها له حيز طبيعي، وأن حيز الأرض المركز، وحيز النار فوق الكل، والماء بين الأرض والهواء، والهواء بين الماء، والنار؛ فمعارض باحتمال قول الآخرين أن كل واحد منها ثقيل يطلب بطبعه جهة المركز، غير أن ما كان منها أثقل يزحم الأخف، ويرسب، وما كان منها أخف؛ فيطفو فوق الثقيل؛ لمزاحمته له.

فإن قالوا: لو كان كذلك؛ لكان ما عظم من الزقوق المنفوخة أمنع لمزاحمة الماء لها مما صغر؛ وكان طفو الأصغر، أسرع من طفو الأكبر، والأمر بالعكس؛ فهو معارض باحتمال كثرة المزاحمة من الماء المقسور عن حيزه.

وأما قول من قال منهم: إنها بأجمعها ثقيلة تطلب بطبعها جهة السفل؛ فهو معارض باحتمال أن كلها خفيفة تطلب أقصى جهة فوق؛ غير أنه لما

كان البعض أخف من البعض، سبق الأخف طافيًا فوق الكل، ورسب ما هو دونه في الخفة.

وأما المذهب الثالث: القائل باندفاع الأرض إلى المركز بالحركة الفلكية القاسرة، فباطلة من أربعة أوجه:

الأول: أنه لو كان كما ذكروه؛ لكان اندفاع المدرة الصغيرة، أسرع من اندفاع الأثقال العظيمة، لضعف مقاومتها.

الثاني: أنه لو كان كذلك، لكانت حركة المندفع كلما بعدت عن الفلك المحرك لها أبطأ؛ وليس كذلك.

الثالث: أنه لو كان كما ذكروه؛ لما اختص ذلك بالثقيل دون غيره.

الرابع: أنه كان يلزم أن تكون الأرض متحركة دورًا في الوسط؛ لحركة التراب فيما ذكروه من المثال؛ وليس كذلك.

وأما المذهب الرابع: فباطل أيضًا؛ فإنه لو كان كما ذكروه؛ لما اختص ذلك بالأرض دون غيرها، ولكانت المدرة إذا رميت نحو السماء، أو السهم أن لا يعود قهقرًا نحو الأرض؛ لقربه من بعض جهات الفلك دون البعض.

وأما ما ذكروه من اختصاص طبائع العناصر بالكيفيات المذكورة.

فلقائل أن يقول: لا نسلم أن النار يابسة؛ على ما قررناه فيما تقدم.

وإن سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن هذه الكيفيات من مقتضى طباع العناصر.

وذلك أنا قد نشاهد الهواء، والماء، والتراب تارة باردًا، وتارة حارًا بطبعه، وليس القول بكون أحد الأمرين طبيعيًا، أولى من الآخر.

فلئن قالوا: دليل كون الهواء حارًا بطبعه وكون الماء، والتراب باردًا بطبعيهما، وأنه لو برد الهواء بسبب مبرد، أو سخن الماء أو التراب بسبب مسخن، ثم زال القاسر عاد الهواء حارًا، والماء والتراب باردًا؛ وذلك دليل

كونه طبيعيًا له.

قلنا: وما المانع أن يكون ذلك العائد أيضًا بسبب أوجب عوده من استيلاء ما يوجب التسخين أو التبريد، وعدم وجدانه لا يدل على عدمه في نفسه.

كيف: وأنهم قد قضوا ببساطة كل عنصر من العناصر وطبيعة البسيط لا تكون إلا واحدة.

وقد قضوا بأن الطبيعة الواحدة في البسيط الواحد لا تقتضي إلا المتشابه دون الأمور المختلفة، ولا يخفى أن الحرارة مع الرطوبة أو اليبوسة، وكذلك البرودة مع الرطوبة، أو اليبوسة من المختلفات، فكيف كانت ثابتة في البسيط الواحد بمقتضى طبيعة واحدة في كل واحد من العناصر.

ومن أراد الإمعان في معرفة مناقضاتهم، وظهور فضائحهم؛ فعليه بمراجعة دقائق الحقائق.

الفصل الخامس

في إبطال قول الفلاسفة أنه ما من جسم إلا وفيه مبدأ حركة طبيعة ومناقضتهم في ذلك

فنقول: قالت: الفلاسفة أنه لابد لكل جسم من حيز طبيعي بناء على أصلهم المتقدم.

وعند ذلك: فإما أن يصح عليه الانتقال عنه قسرًا، أو لا يصح.

فإن صح: فلابد وأن تكون فيه قوة معدة لطلب ذلك الحيز، والعود إليه، وإلا لما كان طبيعيًا له، وتلك القوة لابد وأن تكون زائدة على نفس الحجم، وإلا لاشتركت جميع الأجسام في اقتضاء ذلك الحيز لذواتها.

قالوا: وبتقدير أن تكون بعض الأجسام في حيزه الطبيعي، وليس فيه مبدأ ميل إليه؛ فالميل مشاهد محس في بعض الأجسام، وهو ما يحس به من مقاومة بعض الأجسام، ومدافعته عند إرادة تحريكه إلى خلاف جهة حيزه الطبيعي، وعلى قدر الزيادة في الممانعة والنقصان، يجب أن تكون الزيادة، والنقصان في قوة الميل واحدة.

وعند ذلك فلنا أن نحركها بحركة قسرية مستوية في مسافة واحدة إلى منتهى معين، مخالف لجهة حيزها.

ويلزم من ذلك أن يكون قطع ذي الميل للمسافة في زمن أطول من زمن ما لا ميل له لوجود المعاوق فيه، وعدمه في الآخر، وبتقدير أن كون ما له الميل قد قطع المسافة في يوم وما لا ميل له، قد قطعها في نصف يوم فلنا أن نفرض ذا ميل آخر، قوة الميل فيه على النصف من ذي الميل الأول تحرك في تلك المسافة بمثل الحركتين السابقتين.

ويلزم من ذلك أن يقطع المسافة في نصف الزمان الذي قطعها ذو الميل الأقوى؛ لأن المعاوق فيه على النصف من المعاوق في ذي الميل الأقوى، ويلزم

من ذلك أن يكون ما له الميل الأضعف قد قطع المسافة في مثل زمان ما لا ميل له، ومحال أن يساوي ما لا ميل له، ما له ميل.

هذا كله إن كان الجسم قابلاً للانتقال عن حيزه قسرًا، وإن لم يكن قابلاً لذلك؛ فلابد وأن يكون بسيطًا؛ فإنه لو كان مركبًا؛ لكانت بساطته قابلة للحركة إلى حيز المركب وإلا لما تركب منها.

ويلزم أن تكون قابلة للانتقال إلى أحيازها؛ ويلزم من ذلك أن يكون المركب قابلاً للانتقال عن حيزه؛ وهو خلاف الفرض؛ فلم يبق إلا أن يكون بسيطًا، والطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تقتضي من الأشكال غير المتشابه الأجزاء وليس ذلك غير الكري؛ فشكله الطبيعي كري فلابد له من وضع سبب لقسمة أجزائه إلى حاوية، أو محوية.

وإذا كانت أجزاؤه متشابهة، متماثلة، ضرورة اتحاد الطبيعة؛ فليس اختصاص بعض الأجزاء بما اختص به، أولى من الآخر؛ بل الواجب أن ما جاز على أحد المثلين؛ فهو جائز على الآخر، وذلك لا يكون إلا بغرض الحركة، والانتقال من وضع إلى وضع؛ فله مبدأ ميل، وليس ذلك مستقيمًا؛ بل دوري.

فإذن كل جسم لابد فيه من مبدأ ميل طبيعي لحركة مستقيمة أو وضعيه، ولا يجتمعان.

وطريق الرد عليهم:

أن يقال: أصل ما ذكرتموه مبني على أن كل جسم لابد له من حيز طبيعي؛ وقد أبطلناه في الفصل الذي قبله وبتقدير التسليم جدلاً لا نسلم أنه لابد وأن يكون اقتضاء الجسم للحيز بقوة زائدة على ذاته.

قولهم: يلزم أن تكون الأجسام كلها مشتركة في حيز واحد، مسلم؛ ولكن لا نسلم إحالة ذلك على ما تقدم.

قولهم: الميل مشاهد في بعض الأجسام على ما قرروه؛ لا نسلم ذلك.

وما نحس من المدافعة، والثقل إنما هو عائد إلى عدم خلق القدرة على دفع ذلك الجسم وتحريكه، لا أنه عائد إلى أمر في الجسم.

وإن سلمنا ذلك، ولكن لم قالوا بلزوم طرد ذلك في كل جسم؟

وأما ما ذكروه في الدلالة على ذلك: فإنما يستقيم أن لو كان ذو الميل الأضعف يقطع المسافة في نصف زمان الميل الأقوى؛ وليس كذلك؛ بل إنما يقطعها في ثلاثة أرباع زمانه، فإنا لو رفعنا العائق وهمًا لقطعناها في نصف يوم.

فإذا فرض العائق في أحدهما على النصف من العائق في الآخر، فإذا كان العائق الأقوى قد أثر في زيادة نصف يوم.

فالعائق الأقوى الذي هو على نصفه يجب أن يكون مؤثرًا في نصف ذلك النصف؛ وهو ربع اليوم.

فإذن ما لا ميل له يكون قد قطع المسافة في نصف يوم، وذو الميل الأقوى في يوم، وذو الميل الأضعف في ثلاثة أرباع يوم، ولا مساواة.

قولهم: وإن لم يكن قابلاً للانتقال عن حيزه؛ فلابد وأن يكون بسيطًا؛ مسلم.

قولهم: والطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تقتضي غير الكري قد أبطلناه في الفصل المتقدم.

وإن سلم أنه لابد وأن يكون كريًا؛ ولكن لم قالوا إنه لابد فيه من مبدأ ميل؟

قولهم: ليس بقاؤه على وضع أولى من غيره مسلم؛ ولكن إنما يلزم عليه الانتقال لتبدل الأوضاع إن لم يكن متخصصًا ببعضها بتخصيص الفاعل المختار؛ ولا سبيل إلى نفيه على ما حققناه.

ثم لو كان ذلك مستندًا إلى قوة طبيعية؛ للزم أن تكون الحركة الدورية طبيعية؛ وهو محال؛ لأن المتحرك بالطبع لابد وأن يكون على أصلهم متحركًا عما لا يلائم إلى ما يلائم.

والمتحرك في الوضع ما من وضع يقدر هربه منه، إلا وهو طالب له، وما من وضع يقدر طلبه له، إلا وهو هارب منه، ولم يقولوا به.

الفصل السادس

في إبطال ما قيل إن الأفلاك غير قابلة للحركة المستقيمة والفساد وإنها ليست ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة وإنها بسيطة كرية لا تقبل الخرق والشق[(١)]

نقول: زعمت الفلاسفة أن كل جسم متناه فله نهايات، ونهاياته هي الجهات المحددة له، وهي مختلفة نوعًا لفوق، وأسفل، وخلف، وقدام، ويمين، ويسار.

غير أن الحقيقي فيها الذي لا يختلف إنما هي جهة فوق، وهي ما تلي جهة المحيط بالعالم، وجهة أسفل: وهي ما تلي جهة المركز منه وما عدا ذلك من الجهات فمختلف باختلاف وضع الجسم بحيث يصير ما كان يمينًا يسارًا، وبالعكس.

وكذلك في جهة خلف، وقدام، وهذه الجهات فواقعة في امتداد الإشارة إليها؛ فلا تكون عدمية، ولا معقولة مخفية؛ فهي إذن وجودية ولابد وأن يكون المحدد لها جسمًا، وإلا لتعذرت الإشارة إليها وإذا كان المحدد للجهات جسمًا، فيمتنع أن يكون متشابهًا، وإلا لما كانت الجهات المتحددة به متقابلة، وهي متقابلة، وتقابلها إنما هو بسبب النسبة إلى المحيط والمركز.

فإذا المحيط بالعالم المحدد لجهة فوق جسم ممتنع عليه الحركة المستقيمة لأن حيزه وإن كان طبيعيًا له؛ فلابد وأن يطلبه بطبعه بتقدير زواله عنه، قسرًا وذلك يستدعي أن يكون حيزه إما غير متحدد، أو متحددًا دونه.

وقد قيل: إنه متحدد بدونه؛ وهو محال، وإن لم يكن حيزه طبيعيًا له، أمكن أن لا يكون فيه؛ فلا تكون الجهة المفروضة متحددة، أو متحددة بغيره؛ وهو خلاف الفرض.

---

(١) انظر: شرح المقاصد (٢/٣٢٧، ٣٥٨)، والتعريفات (ص٢٤١، ٢٩٤)، والتعاريف (٣٦، ٦١٢، ٦٧٤)، والإحكام للآمدي (٢/٢٨)، والإحكام لابن حزم (٤/٤٤١)، وفيض القدير (٦/٨٠، ٤٣٤).

فإذن المحدد غير قابل للحركة المستقيمة، ويلزم من ذلك أن يكون بسيطًا، لا مركبًا من أجسام مختلفة الطبائع، وإلا لأمكن عليه التحلل والانفكاك، وخرجت الجهة عن أن تكون متحددة؛ ويلزم أن يكون شكله الطبيعي له، كريًا؛ لأن الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة، لا تقتضي من الأشكال غير الكري؛ كما تقدم.

ويلزم من ذلك أن لا يكون قابلاً لغير شكله الطبيعي، وإلا لقبل التحدد، والحركة المستقيمة ولا يوصف بثقل، ولا خفة، وإلا كان في طباعه الميل إلى حيزه، إما هبوطًا، أو صعودًا بتقدير زواله عنه قسرًا.

ولا يوصف بحرارة، ولا برودة: إذ الحرارة ملازمة للخفة، لزومًا معاكسًا، والبرودة ملازمة للثقل لزومًا معاكسًا.

ولا برطوبة: إذ الرطوبة عبارة عن قوة يسهل بها قبول الجسم الذي قام به الانقسام بسهولة.

ولا بيبوسة: إذ هي عبارة عن قوة يعسر معها قبول الانقسام فيما هو قابل له، وإلا كان قابلاً للحركة المستقيمة، ولأن كل واحدة منهما؛ فلابد وأن يلازمها الثقل، أو الخفة، وقد قيل بامتناعه، وأنه لا يقبل الخرق، والشق، وإلا كان في طباع أجزائه، قبول الحركة المستقيمة.

ولا الكون بعد العدم، والفساد بعد الوجود وإلا كان حيزه متحددًا دونه، أو غير متحدد، ولا يقبل التخلخل والتكاثف، والنمو، والذبول، وكل ما يفضي إلى قبول الحركة المستقيمة، ثم طرد هذه الأحكام في جميع الأفلاك.

وطريق الرد عليهم أن يقال:

وإن سلمنا أن المحيط بالعالم وهو المحدد لجهة فوق جسم؛ ولكن لا نسلم امتناع قبوله الحركة المستقيمة، وإلا كان ذلك؛ لكونه جسمًا أو للازم كونه جسمًا؛ ولزم مثله في جميع الأجسام.

وما ذكروه إنما يمتنع أن لو لم يكن ثم فاعل مختار يخلق عند حركة المحيط عن حيزه، أو عند عدمه محيطًا آخر يقع في امتداد الإشارة إليه.

وإن سلمنا امتناع وجود غيره، غير أنا لا نسلم بتقدير عدم المحدد للجهة، وانتقاله عنها، إمكان الإشارة إليها؛ لأن الإشارة تكون إلى العدم؛ وهو محال.

وعلى هذا: فقد بطل ما بنوه على ذلك من الأحكام ثم يلزم على ما ذكروه أن يكون المحدد لجهة السفل أيضًا على ما ذكروه في المحدد، و لم يقولوا به.

وإن سلمنا ذلك كله في المحدد غير أنا لا نسلم ذلك في باقي الأفلاك؛ فإن امتناع الحركة المستقيمة، وامتناع الكون الفساد، على المحيط، وغير ذلك من الأحكام، إنما كان لازمًا ضرورة كون المحيط محددًا للجهة، وذلك غير متحقق في باقي الأفلاك فلا يستقيم الإلحاق من غير دليل، وهم لم يذكروا عليه دليلاً.

ثم كيف السبيل إلى القول بكون الأفلاك بسيطة، لا تركب فيها مع مشاهدة اختلاف أجزائها في الإشفاف، والنور.

الفصل السابع

في إبطال قول الفلاسفة إن الأفلاك ذوات أنفس وإنها متحركة بالإرادة النفسية

قالوا: الحس شاهد بحركة الكواكب النيرة شروقًا، وغروبًا، وليست متحركة بأنفسها، ومفارقة لأماكنها من أفلاكها، وإلا لما حفظت ما هي عليه من الأحوال، والتناسب من القرب والبعد من القطب؛ فإذا هي متحركة بحركة أفلاكها.

وأيضًا: فإنها لو لم تكن متحركة بحركة أفلاكها؛ لكانت متحركة إما بأنفسها، أو بحركة السفليات.

فإن كان الأول: فإما أن تكون متحركة بالطبع، أو الإرادة.

الأول: ممتنع؛ لما علم أن الحركة الدورية، لا تكون طبيعية.

والثاني: فلابد لها من حيز طبيعي؛ لما عرف أن كل جسم فلابد له من حيز طبيعي، وهو إما حيز الأفلاك، أو السفليات.

فإن كان حيزًا للأفلاك: فلابد وأن تكون مشاركة للأفلاك في طبيعتها، وإلا كان الحيز الواحد لمختلفين بالطبيعة؛ وهو ممتنع؛ لما فيه من اتحاد المعلول، واختلاف العلة.

ويلزم من حركتها بأنفسها أن يكون ذلك لغرض ومطلوب، وإلا كانت الحركة عبثًا.

ويجب أن يكون ذلك أيضًا مقصودًا للأفلاك في حركتها ضرورة اتحاد الطبيعة؛ فيكون للأفلاك مبدأ ميل إلى الحركة الدورية؛ وحركات الكواكب بأنفسها مع كونها متصلة بالأفلاك ومركوزة فيها يوجب خرق الأفلاك؛ فتكون الأفلاك قابلة للحركة المستقيمة فيكون فيها مبدأ ميل إليها؛ فلا يكون فيها مبدأ ميل إلى الحركة الدورية. وقد قيل به، وهو محال، وإن كان حيزها هو حيز السفليات؛ فيجب أن تكون مشاركة لذلك السفلي في طبيعته؛

ضرورة اتحاد الحيز الطبيعي له كما سبق.

ويلزم من ذلك أن يكون في طباعها مبدأ ميل إلى الحركة المستقيمة كالسفلي؛ فلا يكون فيها مبدأ ميل إلى الحركة الدورية، وقد قيل بكونها متحركة دورًا بأنفسها، وإن كانت متحركة بحركة السفليات؛ فهو ممتنع.

وإذ السفليات قابلة للحركة المستقيمة، فلا يكون في طباعها مبدأ حركة دورية؛ لأن الطبيعة الواحدة لا توجب أمرين مختلفين؛ فلم يبق إلا أن تكون متحركة بحركة أفلاكها، فإذن الأفلاك متحركة دورًا، وحركة الأفلاك دورًا ليست طبيعية؛ لما علم.

ولا قسرية: إذ القاسر لابد وأن يكون محركًا لما يحركه على خلاف مقتضى طبعه، وما من وضع يقدر عليه الفلك، إلا وليس هو أولى من غيره من الأوضاع؛ فلا يكون في طبعه الوقوف على وضع دون وضع؛ فلا تحقق للحركة القسرية فيه.

وإذا بطل أن تكون متحركة بالطبع والقسر، تعين أن تكون متحركة بالإرادة النفسانية، فإذن الأفلاك ذوات أنفس.

وطريق الرد عليهم أن يقال:

أولاً: لا نسلم أن الأفلاك متحركة.

ولا نسلم أن الكواكب متحركة بحركات الأفلاك.

قولهم: لو لم تكن متحركة بحركات الأفلاك؛ لما حفظت ما هي عليه من النظام، والتناسب.

إنما يلزم ذلك أن لو لم يكن الفاعل لذلك مختارًا؛ وهو الله -تعالى- وبتقدير أن تكون متحركة بأنفسها فما المانع أن يكون كل كوكب في دائرة لائقة بحركته وبطئه وسرعته بحيث يتلاقى على التناسب الذي بينهما من غير اختلال كما في حركات الأفلاك عندهم.

قولهم: لو لم تكن متحركة بحركة الأفلاك؛ لكانت متحركة إما بنفسها،

أو بحركة السفليات.

لا نسلم الحصر، وما المانع أن يكون المحرك لها هو الله -تعالى- فإنا بينا أنه لا فاعل سواه.

وإن سلمنا أنها متحركة بأنفسها؛ ولكن لا نسلم أنه لابد لها من حيز طبيعي على ما تقدم.

وإن سلمنا أنه لابد لها من حيز طبيعي؛ فما المانع من أن يكونه هو حيز الأفلاك، أو السفليات.

قولهم: لابد من اتحاد الطبيعة، ممنوع.

وما المانع من اشتراك طبيعتين في اقتضاء حيز واحد على ما سبق، وبتقدير اتحاد الطبيعة؛ فلا نسلم امتناع قيام مبدأين للحركة المستقيمة، والمستديرة في بسيط واحد كما حققنا في اجتماع قوة قبول الكون والفساد في صور العناصر عندهم.

ثم وإن سلمنا أنها متحركة بحركات الأفلاك؛ ولكن لا نسلم أنها متحركة بالإرادة النفسانية.

وما المانع أن تكون متحركة بتحريك الله تعالى لها كما حققناه.

قولهم: لو كانت متحركة بالغير؛ لكانت مقسورة، والقسر عليها ممتنع على ما قرروه.

فنقول: وإن سلمنا امتناع القسر بالتفسير الذي ذكروه؛ فلا يمتنع أن تكون حركتها من الغير، وإن لم يكن ذلك على خلاف طبعها بتقدير أن لا تكون هي المتحركة بنفسها، ثم وإن سلمنا أن أفلاك الكواكب متحركة بالإرادة النفسية؛ غير أن ما ذكروه لا يطرد في المحيط؛ إذ لا كوكب فيه ليستدل بحركته على حركته.

الفصل الثامن

في إبطال أقوال الفلاسفة في طبائع الكواكب وأنوارها ومحو القمر والمجرة ومناقضتهم في ذلك

قالوا: قد ثبت أن الأفلاك غير قابلة للخرق، وأن الكواكب مركوزة فيها متحركة بحركتها، فيجب أن تكون الكواكب بسيطة لا تركيب فيها، وأن لا يتصور عليها الانحلال ومفارقة أحيازها من أفلاكها؛ فيلزم الخرق على الأفلاك؛ وهو ممتنع ويلزم أن تكون أشكالها كرية لما علم.

قالوا: وأما أنوارها فلا شك أن الشمس نيرة بنفسها والقمر مستنير منها، ولذلك يظهر فيه الهلالية، وتزيد النور، وتنقصه بسبب بعده وقربه من الشمس، وهو أسود في نفسه على ما نشاهده حالة الخسوف.

وأما باقي الكواكب، فمنهم من قال إنها نيرة بأنفسها كالشمس ولهذا لا يلحقها الهلالية، والتزييد، والتنقيص.

ومنهم من قال: إنها مستنيرة من الشمس، وإنما لم يظهر فيها الهلالية، والتزييد والتنقيص؛ لأنها فوق الشمس بخلاف القمر.

وأما محو القمر: وهو الأثر الموجود فيه.

فمنهم من قال: إنه خيال لا حقيقة له.

ومنهم من قال: إنه شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الأرض، والجبال وغيرها.

ومنهم من قال ذلك الأثر هو السواد الكائن في القمر في الجانب الذي لا يلي الشمس.

ومنهم من قال: ذلك بسبب سحق النار له.

ومنهم من قال: إنه وجه القمر فإنه مصور بصورة وجه الإنسان؛ فله عينان وحاجبان، وأنف.

ومنهم من قال: هو جزء من القمر مخالف في لونه لباقي أجزائه، في قبول الاستنارة من الشمس.

ومنهم من قال: إنه أجسام سماوية، مخالفة في لونها، لون القمر، قريبة من القمر، حافظة بطباعها وضعًا واحدًا من القمر هي فيما بينه، وبين المركز.

وأما المجرة:

فمنهم من قال: هو احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الأزمان.

ومنهم من قال: إنها دوامة حادثة عن البخار الفضائي، دائمة المدد.

ومنهم من قال: ما قيل من القولين الآخرين، في محو القمر.

وطريق الرد عليهم أن يقال:

أما ما ذكروه في بيان بساطة الكواكب في كونها كرية فقد أبطلناه فيما تقدم.

ثم كيف يمكن دعوى البساطة في الكواكب مع إنارتها، وكثافتها، ومخالفتها للأفلاك في أنوارها، ولو كانت بسيطة؛ لكانت شفافة غير نيرة على أصولهم كما في أجرام الأفلاك الحاملة لها.

وأما ما ذكروه في كون الشمس نيرة بنفسها، فما المانع من كونها غير نيرة بنفسها؛ بل سواد الجرم، والله -تعالى- يخلق فيها النور في أوقات مشاهدتنا لها، أو أن تكون مستنيرة من كوكب آخر فوقها هو مستور عنا ببعض الأجرام المظلمة السماوية، كما يحدث للشمس في حالة الكسوف.

وإن سلمنا أنها نيرة بنفسها؛ فلا نسلم أن نور القمر مستفاد منها، وما المانع من كون الرب -تعالى- يخلق فيه النور في وقت دون وقت، أو أن يكون مع كونه مركوزًا في فلكه دائرًا على مركز نفسه، وأحد وجهيه نيرًا والآخر مظلمًا، كما كان بعض أجزاء الفلك شفافًا، وبعضها نيرًا، وهو

متحرك بحركة مساوية لحركة فلكه؛ فيكون وجهه المضيء عند مقابلة الشمس هو الذي يلينا، وتكون الزيادة، والنقصان فيما يظهر لنا من الوجه النير على حسب بعده، وقربه من الشمس؛ فلا يكون مستنيرًا من الشمس.

وأما ما ذكروه في باقي الكواكب.

أما القول الأول: فمدخول مما قيل في القول الثاني، والقول الثاني فمدخول باحتمال ما قيل في القول الأول، ولا دليل على إبطال كل واحد منهما وتعيين الآخر.

وأما ما ذكروه في محو القمر فباطل:

أما القول الأول: فإنه خيال لا حقيقة له؛ فلأنه لو كان كذلك؛ لاختلف الناظرون فيه.

وأما الثاني: فلأنه لو كان كذلك؛ لاختلف أيضًا باختلاف أحوال القمر في بعده، وقربه، وانحرافه عن الشيء المنطبع فيه، ولكان يجب أن يكون ما يتخيل فيه على شكل كري؛ لأن ما يوجد من الاختلاف في الأرض، والجبال؛ فهو كالتضريس ويمحق على البعد.

وأما القول الثالث: فلأنه لو كان كذلك؛ لما رؤى متفرقًا.

وأما القول الرابع: فإنما يصح أن لو كان القمر مماسًا للنار، وكان قابلاً للسحق وليس كذلك على أصلهم.

وأما القول الخامس: فمع بعده يوجب أن يكون فعل الطبيعة عندهم معطلاً عن الفائدة؛ لأن فائدة الحاجبين عندهم رد الطرف عن العين، وفائدة الأنف للشم، والفم لدخول الغداء فيه، وليس للقمر ذلك.

وأما القولان الأخيران: وإن كانا أقرب مما تقدم؛ فكل واحد منهما مقابل للآخر في الاحتمال.

وأما ما قيل في المجرة:

أما القول الأول: فإنما يصح أن لو كانت الشمس موصوفة في نفسها

بالحرارة، والاحتراق لما تمسه، وأن يكون الفلك قابلاً للتأثير، وليس كذلك على أصولهم.

وأما القول الثاني: فباطل أيضًا، وإلا لاختلف وضعها على طول الزمان ولا اختلفت في الصيف والشتاء لقلة المدد في أحدهما، وكثرته في الآخر.

وأما القولان الأخيران: فقد عرف ما فيهما -والمقصود من ذكر هذه الاختلافات وإبداء ما ذكروه من الخرافات التنبيه على خبطهم، وذكر هذيانهم حتى يتحقق العاقل الفطن أن لا ثبت لهم فيما يقولونه، ولا معول لهم فيما يعتمدونه غير خيالات فاسدة لا أصل لها، وتمويهات باردة لا معول عليها؛ يظهر فسادها بأوائل النظر لمن لديه أدنى تفطن، ويعتبر البعض بالبعض.

الفصل التاسع

في أقوال الفلاسفة في العناصر ومناقضتهم فيها

وقد اتفقوا على تغيير العناصر بعضها إلى بعض؛ لكن اختلفوا: فمنهم من قال أصل العناصر واحد، ثم اختلف هؤلاء:

فمنهم من قال: أصل العناصر هو النار؛ لشدة بساطتها، واختصاصها بالحرارة المفرطة المدبرة للكائنات، وتغيرها إلى باقي العناصر بتكاثفها وكلما ازداد التكاثف انتقلت من عنصر إلى ما تحته، إلى أن تنتهي إلى الأرض.

ومنهم من قال: أصلها هو الهواء لرطوبته، ومطاوعته للانفعال، وتغييره إلى النار بشدة الحرارة، وإلى ما تحته بزيادة التكاثف.

ومنهم من قال: هو الماء؛ لرطوبته، وتغييره إلى ما فوقه بزيادة التخلخل وإلى ما تحته بزيادة التكاثف.

ومنهم من قال: هو الأرض؛ لاستقرار الكائنات عليها وتحركها إليها وتغيرها إلى ما فوقها بزيادة التخلخل.

ومنهم من قال: هو البخار؛ لتوسطه بين الأجسام وتغييره إلى الهواء والنار بزيادة التخلخل، وإلى الماء، والأرض بزيادة التكاثف.

ومنهم من قال: التركيب في الكائنات يستدعي التعدد فيما منه التركيب.

ثم اختلف هؤلاء:

فمنهم من قال: أصل العناصر اثنان: لكن منهم من قال: ذلك هو النار والأرض لمبالغة أحدهما في الثقل، والآخر في الخفة.

والهواء نار مغيرة، ومثقلة بالبخار المائي والأرض زاد تخلخلها، وخفتها بما خالطها من الأجزاء النارية.

ومنهم من قال: ذلك هو الأرض، والماء؛ لافتقار الكائنات إلى الرطب لقبول الانفعال، واليابس للحفظ، والهواء بخار مائي، والنار هواء محترق.

ومنهم من قال: ذلك هو الأرض، والهواء؛ لحجة من تقدمهم، والماء هواء اشتد تكاثفه، والنار هواء اشتدت حرارته.

ومنهم من قال: أصل العناصر الثلاثة: وهي النار، والهواء، والأرض.

أما الأرض، والهواء: فلاحتياج الكائنات إليهما، في قبول التشكيل وحفظه، والنار فلما فيها من الحرارة المدبرة، والماء هواء يتكاثف.

ومنهم من قال: أصل العناصر أربعة: وهي النار، والهواء والماء، والأرض.

ومنهم من زاد وقال: إن أصول المركبات جواهر صلبة غير متجزئة لا نهاية لها.

ومنهم من قال: أصول المركبات هي السطوح؛ لأن التركيب إنما يكون بالالتقاء والتماس، وأول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة لئلا تفضي إلى الخلاء في المركبات ولا كل سطوح مستقيمة؛ بل ما هو الأبسط منها؛ وهو المثلث.

واعلم أن هذه الأقاويل كلها مبنية على إمكان وقوع الاختلاف بين الأجسام بالصور، والطبائع الجوهرية؛ وقد أبطلناه فيما تقدم وبتقدير التسليم فهي أقوال متعارضة، ودعاوى متقاومة ليس فيها ما يفيد للناظر أصلاً لظن؛ فضلاً عن اليقين.

وظهور فسادها يغني عن إبطالها، على أنا نقول:

أما قول من زعم أن أصل العناصر: هو النار لبساطتها، وشدة حرارتها؛ فليس هو أولى من الأرض التي عند المركز؛ فإنها عندهم في غاية البساطة، وشدة البرد، وكما أن الكائنات مفتقرة إلى الحرارة، فهي مفتقرة إلى البرودة.

وأما قول من قال: هو الهواء لرطوبته، فليس أولى من الأرض ليبوستها، وكما أن الحاجة داعية إلى الرطوبة، للانفعال؛ فداعية إلى اليبس للحفظ.

وأما قول من قال: هي الأرض: فإنما يلزم تعليله، أن لو كان كل كائن

أرضي؛ وليس كذلك.

وأما قول من قال: هو البخار لتوسطه بين الأجسام المتخلخلة والمتكاثفة، فليس أولى من الهواء؛ لتوسطه بين الأجسام الحارة والباردة.

وأما قول من قال: أصل العناصر: هو النار، والأرض؛ لمبالغة أحدهما في الخفة، والآخر في الثقل؛ فليس أولى من الماء، والنار؛ لمبالغة أحدهما في الحرارة، والآخر في البرودة؛ بل أولى لكون ما وقت المبالغة فيه فيهما هو أوائل، للكيفيات الملموسة، بخلاف الثقل والخفة.

وأما القول بأن الأصل هو الأرض، والماء؛ فهو موجب لسقوط اعتبار الحرارة مع كثرة الاحتياج إليها.

والقول بأنه الأرض، والهواء؛ فموجب أن لا تكون النار مركبة منهما؛ لأن حرارة المركب، لا تزيد على حر بسيطه؛ لأن ماله من الكيفيات؛ إنما هو من بسائطه؛ وهو خلاف الشاهد.

والقول بأن الأصل هو النار، والهواء، والأرض موجب أن لا يكون برد الماء المركب منها يزيد على برد عنصره، وهو الأرض، لما علم، وليس كذلك عندهم، ولا في الشاهد.

والقول بأنها أربعة: يوجب المغايرة بين الهواء والنار، والنار إن كانت يابسة؛ فقد أبطلناه فيما تقدم.

وإن كانت رطبة: فهي طبيعة الهواء غير أنها هواء اشتدت حرارته كما زعم من تقدم.

والقول بأنها غير متناهية؛ فذلك مما يوجب القول بتناهي الأبعاد؛ وقد أبطلناه.

والقول بأنها السطوح: فما ذكروه من التعليل يوجب أن تكون أصول العناصر النقط من الخطوط، فإن أول الملاقاة بها، ثم بالخطوط، ثم بالسطوح.

الفصل العاشر

في أقوال الفلاسفة في كون العناصر وفسادها واستحالتها ومناقضتهم في ذلك

وقبل الخوض في تفصيل المذاهب، والرد، والإبطال لابد من تحصيل مفهوم الكون، والفساد، والاستحالة على أصولهم.

أما الكون: فهو استبدال حال الشيء من العدم إلى الوجود دفعة واحدة، والاستبدال من الوجود إلى العدم دفعة واحدة هو الفساد.

وأما الاستحالة: فتبدل حالة مادة بأخرى يسيرًا لا دفعة واحدة: كالتسخين بعد البرد، أو التبرد بعد السخونة.

وإذا عرف ذلك فقد اختلفوا:

فمنهم من قال: العناصر لا تكون، ولا تفسد، ولا تستحيل، وما يرى من ذلك؛ ليس كونًا، واستحالة، بل ظهور كامن؛ أو كمون ظاهر.

وذلك أنه ليس في العناصر ما هو بسيط مطلقًا، وإن كان الغالب فيه ما سمي باسمه.

فإذا تفرقت أجزاء الغالب بسبب من الأسباب، أو اتصل بالمغلوب ما هو من نوعه بسبب من الأسباب؛ ظهر ما كان مغلوبًا، وخفي ما كان غالبًا؛ فظن أنه كون، لما كان مغلوبًا، وفساد لما كان غالبًا، واستحالة، وليس كذلك.

ومنهم من قال: بالكون، دون الاستحالة.

ومنهم من قال بالعكس.

ومنهم من قال بالأمرين.

ووجه المناقضة لهم أن يقال:

أما القول بالكمون، والظهور على ما ذكروه؛ فيوجب صغر حجم الماء

إذا سخن بسبب تفرق أجزاء البارد عنه، إذا كبر حجمه أو استحق بسبب اتصال أجزاء الحار الغالب.

فإن قيل: العالم يصغر حجمه عند تفرق أجزاء الغالب عنه لتخلخل أجزائه، أو لتحقق الخلا في آحاد الأجزاء المتفرقة.

وإنما لم يكثر حجمه عند اتصال الغير به للتكاثف.

قلنا: فالقول بالتخلخل، والتكاثف اعتراف بالاستحالة، ولم يقولوا به والقول بالخلاء أيضًا ما لم يقولوا به.

وأما القول بالكون، دون الاستحالة؛ فمبني على اختلاف العناصر في الصور الجوهرية القابلة للكون؛ وقد أبطلناه.

وبتقدير تسليم اختلاف العناصر بالصور الجوهرية فالكون عندهم هو الخروج من العدم إلى الوجود دفعة لا سير يسيرًا؛ وهو ممتنع.

وذلك لأن الكون: إما أن يقع لا في زمان، أو في زمان.

فإن كان الأول: فهو محال.

وإن كان الثاني: فالزمان عندهم متحرٍّ إلى غير النهاية، وأجزاؤه على التقصي، والتحدد، فالواقع فيه يكون مطابقًا له؛ فلا يكون واقعًا دفعة واحدة؛ بل سيرًا يسيرًا، وما هو كذلك لا يكون كونًا، وفسادًا.

وأما إنكار الاستحالة فمبني على الظهور، والكمون؛ وقد أبطلناه.

وأما القول بالاستحالة دون الكون، والفساد. فإما أن يراد به استحالة الصور الجوهرية، أو الكيفيات العرضية دون الصور الجوهرية.

فإن كان الأول: فيلزم أن تكون الصور الجوهرية قابلة للشدة والضعف، فإن ما ليس كذلك لا يقع بغيره، سيرًا يسيرًا، وإلا كان حاله بعد وقوع الاستحالة كهو قبلها، وهو محال.

والجوهر عندهم غير قابل للشدة، والضعف.

وإن كان الثاني: فباطل أيضًا، فإنا على ما يأتي عن قرب نشاهد انقلاب كل واحد من العناصر إلى الآخر.

ولو لم يكن ذلك كونًا، وفسادًا وإلا لما وقعت التفرقة من العناصر مع بقاء صورها الجوهرية، على ما هي عليه، وذلك محال.

وأما القول بالكون، والفساد، لصورها الجوهرية والاستحالة لكيفياتها العرضية، وإن كان أشبه الأقوال عندهم؛ وعليه اعتماد المحصلين منهم؛ وربما احتجوا على كل واحد من الطرفين.

أما الطرف الأول، وهو القول بالكون، والفساد؛ فقالوا: يدل عليه ما نشاهده في بعض البلاد الباردة من تكاثف الهواء، وانعقاده بالبرد مطرًا من غير تصاعد أبخرة، وكذلك انعقاد الماء في الكوز النحاس، أو الزجاج، إذا دفن في الجمد.

قالوا: فليس ذلك بسبب الرشح، وإلا كان رشح الماء الحار للطافية أولى.

ويدل عليه أيضًا: انعقاد قطرات الماء على ظاهر الكوز المحشو بالجمد وليس ذلك بسبب انجذاب قطرات مائية منبثة في الهواء؛ فإنها لا تتحرك كيف اتفق.

وأيضًا: فإن الهواء يصير نارًا بالحركة الشديدة النفخية، والماء بخارًا.

والبخار هواء عند تسخينه، وقد ينعقد الماء حجرًا؛ وتصير النار هواء عند تصاعدها، وإلا لأحرقت ما لاقاها، ولا يكون ذلك لها سيرًا يسيرًا؛ بل دفعة واحدة؛ لكون صورها جواهر، وأن الجواهر غير قابلة للشدة والضعف؛ إذ لا جوهر أشد في جوهريته من جوهر آخر، ولا أضعف.

وأما الطرف الثاني: وهو الاستحالة فقد احتجوا عليه بما نشاهده من تبدل الكيفيات الملموسة على العناصر: كتبدل برد الماء بالحرارة، وليس ذلك

لمخالطة أجزاء نارية له؛ لما سبق.

ثم لو كان كذلك؛ لكان تسخين الماء في أواني الحديد والنحاس، أبطأ؛ لقوة ممانعتهما الناشئة فيهما؛ وللزم منه أن لا تحدث الحرارة بسبب الحركة؛ لعدم النارية.

قالوا: وليس ذلك مما يقع دفعة واحدة؛ بل سيرًا يسيرًا على ما شهد به الحس، وذلك هو الاستحالة.

فطريق الرد عليهم في الكون، والفساد ما ذكرناه أولاً في الرد على القائلين بالكون والفساد دون الاستحالة.

وما ذكروه من انعقاد الهواء مطرًا؛ فلا نسلم أنه كون فساد؛ بل الرب -تعالى- يخلق المطر بقاء الهواء بحاله، أو مع أعلام له.

وإن سلم انعقاد الهواء مطرًا؛ فلا نسلم أنه كون وفسادً؛ بل زوال عرض، وحدوث عرض، والجواهر الهوائية، والمائية بحالها كما بيناه من قبل.

وعلى هذا: فقد خرج الجواب عن جميع ما ذكروه من جميع الاستشهادات.

الفصل الحادي عشر

في أقوال الفلاسفة في مزاج العناصر وامتزاجها ومناقضتهم فيها(١)

قالوا: والعناصر قد تتحرك إلى الجهات المختلفة بأسباب سماوية وأرضية، وربما حصل بسبب ذلك بين أجزائها اختلاط، وعلى حسب التفاوت في تصغير أجزائها، وكبرها، يكون كون الإمعان في اختلاط أجزائها.

وعند ذلك: فإما أن لا يحصل بين أجزائها تفاعل، أو يحصل بحيث يفعل البعض منها في البعض، وينفعل عنه.

فإن كان الأول: فيسمى ذلك الاجتماع اختلاطًا فقط.

وإن كان الثاني: فإما أن يؤدي التفاعل بين أجزائها بسبب ذلك الاختلاط إلى حد يحيل البعض إلى البعض إلى نوعه لقهره له، واستيلائه عليه، أو يقف الأمر في التفاعل على حد يوجد كيفية متشابهة.

فإن كان الأول: فهو الكون: في نوع الغالب، والفساد: في نوع المغلوب.

وإن كان الثاني: فذلك الاختلاط المستلزم للتفاعل سمى امتزاجًا، والكيفية الحاصلة عنه: تسمى مزاجًا، ثم ذلك بالمزاج إما أن يكون مع تساوي الكيفيات، أو مع تفاوتها.

فإن كان الأول: فهو المزاج المعتدل.

وإن كان الثاني: فهو المزاج الخارج عن الاعتدال.

فإن كان ذلك مع غلبة واحد من الكيفيات على تقابلها واعتدال الباقي؛ فهو المزاج الخارج المفرد.

وإن كان مع غلبة اثنين على مقابلهما؛ فهو المزاج الخارج المركب.

وعلى هذا: فما كان من الممتزجات يتحرك رأسيًا تحت الماء.

---

(١) انظر: المبين للمصنف (ص١٠١)، والمستصفى للغزالي (٣٣٦/١)، والموافقات (١٦٧/٢).

فلغلبة أرضيته، وتحت الهواء وفوق الأرض، فلغلبة مائيته، وتحت النار وفوق الماء، فلغلبة هوائه.

قالوا: وقد تتبع المزاج في بعض الممتزجات صور وكيفيات.

أما الصور: فهي الصور الخاصة بأنواع الممتزجات الحافظة للصفات النوعية في الأشخاص المختلفة، حتى يكون الخلف منها مشابهًا للسلف مع تطاول الزمان، واختلاف الصفات الشخصية؛ فتلك الصور مع ما يستدل عليها بالقوى الفعالة الطبيعية: كمبدأ هبوط الحجر، والقوى النباتية: كمبدأ حركة النبات في تفريقه وتفريعه.

والقوى الحيوانية: كمبدأ حركة الحيوان في ذهابه، وإيابه؛ لكن اختلفوا في المزاج المستلزم لحدوث الصور الجوهرية النوعية هل للعناصر الممتزجة مما يخلع صورها، ويتحد هيولاها لا نسبة صورة أخرى هو الصور النوعية، أم لا؟

فاختار ذلك قوم، ونفاه الأكثرون.

وأما الكيفيات التابعة للمزاج.

قالوا: فهي ما نشاهدها في الممتزجات من الطعم والرائحة، واللون، وغيرها.

إذ هي غير ثابتة للبسائط من العناصر، وما وجد من تلك العناصر؛ فلا يكون إلا فيما فيه نوع تركيب.

فإنه قلما يخلو عنصر ما من تركيب، وإن كان هو الغالب على ما خالطه.

وطريق الرد عليهم أن يقال: ما ذكرتموه من التفاعل بين العناصر فرع اختلاف العناصر في طبائعها، وليس كذلك على ما تقدم.

وإن سلمنا اختلاف طبائع العناصر، وصورها؛ ولكن لا نسلم تصور فعل البعض في البعض وانفعاله عنه.

فإنا قد قلنا: إنه لا فاعل، ولا مؤثر غير الله -تعالى-.

وإن سلمنا وجود مؤثر غير الله -تعالى- جدلاً؛ ولكن لا نسلم تأثير العناصر بعضها في بعض، ولا شيء من الأجسام في شيء من الأجسام؛ وذلك لأن الاتفاق من العقلاء واقع على امتناع علية الجسم في الجسم إذا كان منفصلاً عنه.

والامتزاج لا معنى له غير التماس، والتماس لا معنى له غير وجود الجسمين في حيزين لا يفصلهما ثالث.

فمن ادعى وجود التأثير مع المماسة يحتاج إلى الدليل والفرق بيّن من حالة المماسة وعدمها، فيما يرجع إلى التأثير، كيف وإن تأثير كل عنصر في إبطال كيفية العنصر الآخر، إما أن يكون بعموم جسميته، أو بخصوص صورته وطبيعته أو بكيفيته، أو بالمجموع، أو بمعنى آخر.

فإن كان الأول: فهو ممتنع، وإلا كان كل واحد منهما مؤثرًا في إبطال كيفية نفسه بعموم جسمه؛ ضرورة المساواة؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فتأثير كل واحد في إبطال كيفية الآخر مع أنها مقتضى طبعها المنفعل يلزم منه أن يكون تأثير طبيعة كل واحد منهما أقوى من تأثير طبيعة كل واحد منهما؛ وهو محال.

وذلك لأنه إذا كانت كيفية كل واحد منهما مقتضى طبعه، فإذا كانت طبيعة الآخر مؤثرة في إبطال كيفيته؛ فقد ترجح اقتضاء طبيعة الفاعل على اقتضاء طبيعة المنفعل، وكذلك بالعكس.

وإن كان الثالث: فتأثير كيفية كل واحد منهما في إبطال كيفية الآخر، أو ضعفها يستدعي بقاء قوة الكيفية المؤثرة عند تأثيرها في ضعف المنفعلة، وإلا لامتنع تأثيرها فيها، وكذلك في تأثير الأخرى فيها؛ ويلزم من ذلك أن تكون كل واحدة باقية على قوتها بعد ضعف الأخرى؛ وهو محال.

ويلزم من إبطال كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة إبطال القسم الرابع.

وإن كان الخامس: فلابد من تصويره والدلالة عليه.

وإن سلمنا إمكان تأثير كل واحد من العناصر في ضعف كيفية الآخر؛ ولكن لا نسلم تصور حصول المزاج عن هذا التفاعل؛ وذلك لأن المزاج كيفية حادثة من تفاعل كيفيات العناصر كما ذكروه، وهو إما أن يكون قائمًا بكل واحد من العنصرين، أو بهما.

لا جائز أن يقال بالأول: فإن كل واحد من العناصر، لا يوصف بمزاج، إنما المزاج صفة للممتزج من العناصر على أصلهم.

ولا جائز أن يقال بالثاني: وإلا كان العرض الواحد قائمًا بمحلين؛ وهو ممتنع.

وإن سلمنا تصور وجود المزاج؛ فلا نسلم تصور وجود الصور الجوهرية النوعية التابعة للمزاج؛ لأنه لا يخلو: إما أن يقال بأن العناصر عند الامتزاج تخلع صدورها وتتحد هيولاها مكتسبة لصورة أخرى، أو لا يقال بذلك.

فإن كان الأول: فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أنه لو بطلت صور العناصر بالامتزاج: فإما أن يبطل كل واحد بذاته، أو بالآخر، أو بأمر خارج.

فإن كان الأول: فهو محال؛ وإلا لما زال باطلاً.

وإن كان الثاني: لزم أن يكون كل واحد متأخرًا عن الآخر في الوجود، ومتقدمًا في العدم؛ وهو محال.

وإن كان الثالث: فإما أن يستقل ذلك الخارج بالإبطال، أو لا يستقل دون الامتزاج.

فإن كان الأول: فلا حاجة إلى الامتزاج؛ وهو خلاف أصلهم.

وإن كان الثاني: فكل واحد له مدخل في إبطال صورة الآخر، والمحال

السابق لازم بعينه.

الثاني: أنه كان يلزم أن لا يكون تأثير النار في شيء من المركبات مختلفًا بتميز البعض منه إلى متحيز لا ثبات له، وإلى ثابت أرضي؛ ضرورة تشابه أجزائه هو خلاف أصلهم، وما هو المحسوس.

وأما إن قيل: إن العناصر لا تخلع صورها؛ بل هي باقية بحالها، فكل واحد من العناصر عند الامتزاج: إما أن يكون قد داخل الآخر، أو هو في حيزه مماسًا للآخر في حيزه.

فإن كان الأول: فهو محال؛ لما سبق في إبطال التداخل.

وإن كان الثاني: فالصورة النوعية للمركب الجزئي إما واحدة، أو متعددة فالقول بالتعدد مع الاتحاد بالشخصية ممتنع، وإلا كانت صورة النوع المركب في الشخص منه متعددة؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فتلك الصورة: إما أن تكون لكل واحد من العناصر الممتزجة، أو لجملتها.

الأول: محال إذ كل واحد واحد من العناصر لا يوصف بالصورة النوعية المركبة؛ لعدم التركيب فيه.

وإن كان الثاني: فيلزم منه أن يكون الواحد صفة للمتعدد؛ وهو محال.

وأما ما ذكروه من الكيفيات التابعة للمزاج؛ على أنها غير ثابتة لمفردات العناصر؛ وهو غير مسلم على ما سبق.

الفصل الثاني عشر
فيما قيل في وحدة الأرض وسكونها ومناقضات الفلاسفة في ذلك[(١)]

وقد اختلف قدماء الحكماء:

فمنهم من قال: الأرضون متعددة، وأنها لا تزال متحركة، لكن منهم من قال: إنها متحركة أبدًا كيف اتفق حتى إنهم قالوا: ما يحدث من الخسوفات والكسوفات؛ إنما هو بسبب توسط بعض تلك الأرضين بيننا وبين ذلك النير.

ومنهم من قال: إنها لا تزال متحركة في الهبوط إلى غير النهاية.

ومنهم من قال: إنها لا تزال متحركة حركة وضعية دائرة على مركز نفسها.

وزعموا أن ما نراه من شروق الكواكب وغروبها، إنما هو بسبب حركة الأرض دورًا، وإلا فالأفلاك وكواكبها ساكنة غير متحركة عندهم.

ومنهم من قال بوجوب اتحاد الأرض، وسكونها وهذا هو المذهب المشهور، وعليه اعتماد فضلاء الفلاسفة وخواصهم، وقد استدلوا على امتناع التعدد في الأرض بأن:

قالوا: لو تعددت الأرضون؛ لم تخل: إما أن تكون مختلفة عن الطبيعة، أو متحدة.

فإن كان الأول: فالاشتراك ليس في غير اسم الأرض؛ لا في معنى الأرض.

وإن كان الثاني: فلابد لكل واحدة من حيز طبيعي لها، فإن كان الحيز الطبيعي لكل واحدة ما هي فيه، فيجب أن يكون حيز كل واحدة حيز الكل ضرورة اتحاد الطبيعة، وذلك محال، وإلا كانت الطبيعة الواحدة لها أحياز طبيعية؛ وهو ممتنع.

---

(١) انظر: شرح المواقف (٧/ ٢٥٠).

وإن كان حيز الكل واحدًا لا تعدد فيه؛ فمدافعة ما ليس فيه عنه لا يكون إلا قسرًا.

وليس بعض الأراضي قاسرًا للبعض؛ إذ لا أولية لاتحاد الطبيعة وما عدا الأرض من العناصر لا يقوى على دفع الأرض وقسرها على حيزها؛ إذ هو أخف عنها، وإذا بطل لازم التعدد؛ بطل التعدد.

قالوا: وإن كانت متحددة؛ فيمتنع أن تكون متحركة لوجهين:

الأول: أنه قد ثبت أن المحيط لابد وأن يكون متبدل الأوضاع، وتبدل أوضاعه ليس بسبب نسبة أجزائه إلى ما هو خارج عنه؛ إذ ليس وراءه شيء؛ ضرورة تناهي أبعاد العالم كما سبق.

فلم يبق إلا أن يكون ذلك بسبب نسبته إلى محويه، ويجب أن يكون المحوي ساكنًا، وإلا لما كانت أوضاع المحيط متبدلة.

الثاني: أنها لو كانت متحركة إما أن تكون كيف اتفق صعودًا، وهبوطًا، أو أنها متحركة إلى جهة واحدة دائمًا، أو متحركة دورًا على مركز نفسها.

لا جائز أن يقال بالأول: إذ الجسم لابد له من حيز طبيعي، وتحركه عنه لا يكون إلا قسرًا، وليس شيء من العناصر مما يقوى على تحريك الأض عن حيزها؛ كما سبق.

وإن كان الثاني: لزم منه أن تكون الأبعاد غير متناهية؛ وهو باطل؛ لما سبق.

وإن كان الثالث: فهو باطل من وجهين:

الأول: أنه يلزم من ذلك أن تكون الحصاة إذا أُلقيت من شاهق أن لا تنزل على عمود؛ بل منحرفة.

الثاني: أنه يلزم منه أن يكون بعد مسقط السهم إذا رمى إلى جهة

حركة الأرض؛ أقرب من بُعد مسقطه إذا رمى إلى خلاف جهة حركتها؛ وهو خلاف المحسوس.

وطريق مناقضتهم أن يقال: ما ذكرتموه في امتناع تعدد الأرض إنما يصح ... أن لو قيل: بأن كل جسم فلابد له من حيز طبيعي؛ وقد أبطلناه.

وإن سلم ذلك؛ ولكن ما المانع أن يكون مدفوعًا عنه بقسر الفاعل المختار؛ لا بقسر عنصر آخر له عنه.

وإن سلم امتناع التعدد من أن تكون متحركة حركة وضعية.

قولهم: لابد من تبدل وضع المحيط، ممنوع على ما تقدم.

وإن سلمنا أنه لابد من تبدل وضع المحيط؛ فذلك إنما يمتنع أن لو كانت الأرض متحركة حركة مطابقة لحركة المحيط، وما المانع أن تكون متحركة إلى خلاف جهة حركة المحيط، أو أبطأ منه، أو أسرع وإن كانت إلى جهة حركة المحيط.

وعند ذلك فوضع المحيط يكون متبدلاً.

كيف وإن تبدل وضع المحيط كما يمكن لحركته وسكون ما هو في مقعره؛ فيمكن مع سكونه وحركة ما فيه؛ وليس أحدهما أولى من الآخر.

وما ذكروه في الوجه الثاني: فمندفع إذ أمكن أن تكون حركة الأرض دورًا في غاية البطء بحيث لا يظهر التفاوت في الحس فيما ذكروه من رمي الحصاة والسهم.

فقد وضح مما ذكرناه أنه لا أصل لما اعتمدوه، ولا معول على ما انتحلوه.

الفصل الثالث عشر

في مناقضات الفلاسفة في الدلالة على امتناع وجود عالم آخر وراء هذا العالم[١]

قالت الفلاسفة لو قدر وراء كرة العالم الذي نحن فيه كرة عالم آخر: فإما أن يكون بين الكرتين خلاء، أو ملاء.

لا جائز أن يقال بالأول؛ لما يأتي في بيان امتناع وجود الخلاء.

وإن كان الثاني فلابد وأن يكون الكل محاطًا بمحدد واحد للجهة الفوقية؛ لما سبق تحقيقه في الأجسام المتناهية؛ ولابد له من مركز؛ وهو نقطة ملتقى العالمين، أو ما بينهما.

وعند ذلك: فإن كل جسم من الأجسام الموجودة تحت المحيط في حيزه الطبيعي؛ فيلزم أن يكون كل واحد منهما له حيزان طبيعيان تحت محدد واحد، وهو محال؛ لما تقدم.

وإن لم يكن طبيعيًا: فهو مقسور عن مكانه الطبيعي له وليس شيء من الأجسام يقوى على قسر الأرض عن حركتها إلى الوسط؛ إذ هي الثقيل المطلق كما سبق.

فيمتنع أن تكون الأرض في حيز غيرها، أو غيرها في حيزها.

وهذه المحالات إنما لزمت من تعدد العالم؛ فلا تعدد.

ووجه مناقضتهم أن يقال: ما المانع من تقدير الخلاء بين الكرتين.

وما يذكرونه في الدلالة على إحالة الخلاء، فسيأتي الكلام عليه.

وإن سلمنا امتناع الخلاء؛ فما المانع أن يكون بينهما ملاء؟

قولهم: لابد للكل من محيط واحد مسلم.

وما ذكروه فهو مبني على أن كل جسم فلابد له من حيز طبيعي؛ وهو

---

(١) انظر: شرح المواقف (٧/ ٢٥٠).

باطل، بما قدمناه.

وإن سلمنا ذلك؛ ولكن ما المانع من كون كل واحد مقسورًا عن مكانه الطبيعي بفعل فاعل مختار؛ لا أن يكون بعض الأجسام مقسورًا بالبعض؛ كما سلف.

الأصل الثاني
في الأعراض وأحكامها

ويشتمل على سبعة فروع:

الفرع الأول: في إثبات الأعراض.

الفرع الثاني: في استحالة قيام العرض بنفسه.

الفرع الثالث: في استحالة قيام العرض بالعرض.

الفرع الرابع: في تجدد الأعراض، واستحالة بقائها.

[وإبطال القول بالكمون والظهور واستحالة انتقالها]

الفرع الخامس: في الأكوان، وما يتعلق بها.

الفرع السادس: في الزمان.

الفرع السابع: في الاعتمادات وأحكامها.

الفرع الأول

في إثبات الأعراض(١)

وقبل الخوض في الحجاج لابد من تحصيل مفهوم العرض، وتحقيق معناه إذ الاصطلاحات فيه مختلفة.

أما في اصطلاح أهل اللغة: فالعرض عندهم عبارة عن كل أمر نظري ويكون زواله عن قرب، ومنه تسميتهم الأمراض غير اللازمة أعراضًا، وإليه الإشارة بقوله -تعالى-: ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا ﴾ [الأنفال: ٦٧] سمى الدنيا عرضًا لسرعة زوالها وانتقالها، وقوله -تعالى- حكاية عن عاد في تسميتهم السحاب الذي أظلهم عارضًا حيث ظنوا زواله عن قرب كغيره من السحب فقالوا: ﴿ هَـٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا ﴾ [الأحقاف: ٢٤].

وأما في اصطلاح النظار:

فقد قالت الفلاسفة: العرض هو الموجود في موضوع، وقد بينا فيما تقدم أنهم أرادوا بالموضوع المحل المتقوم ذاتًا، المقوم لما حل فيه؛ احترازًا عن قيام الصورة الجوهرية بالمادة؛ إذ المادة عندهم ليست موضوعًا للصورة، بل محلاً لها.

وعند هذا: إما أن يريدوا بقولهم: الموضوع هو المحل المتقوم ذاته أنه لا يفتقر في وجوده إلى شيء أصلاً، أو أنه لا يفتقر في وجوده إلى محل يقوم فيه، أو أنه لا يفتقر إلى ما حل فيه، أو معنى آخر.

فإن كان الأول: فهو باطل، فإن الجوهر موضوع للعرض عندهم، ومع هذا فإنه يفتقر إلى السبب الفاعل ضرورة كونه ممكنًا.

وإن أرادوا بذلك أنه لا يفتقر إلى محل يقومه؛ فهو أيضًا باطل على أصلهم، فإن الخشونة، والملاسة صفة عرضية، وموضوعها سطح الجسم

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص٩٢)، وشرح المواقف (٥/٨)، والشامل في أصول الدين (ص١٦٦).

عندهم، والسطح على أصولهم عرض؛ إذ هو نوع من الكم، وكذلك السرعة، والبطء، صفة عرضية؛ وهي صفة للحركة عندهم؛ والحركة عرض.

وإن كان الثاني: فهو أيضًا باطل؛ فإن الجسم عندهم موضوع للكم؛ وهو الأبعاد العرضية، ومع ذلك لا وجود للجسم دون الأبعاد التي هي الكمية.

كيف وإنا قد بينا اتصاف ذات الرب -تعالى- بما يجب له من الصفات التي بيّناها؛ وذاته متقومة بذاته غير مفتقرة إلى ما يقومها؛ وهي مقومة لما قام بها من الصفات، بمعنى أنه لا وجود لصفاتها، دون قيامها بها؛ وليست صفات الرب عرضًا.

وإن كان الثالث: فلابد من تصويره والدلالة عليه.

وأما المعتزلة: فإنهم قالوا بناء على أصلهم أن ذوات الأعراض ثابتة في العدم غير قائمة بالجواهر، وإنما يقوم بها في حالة وجودها.

والعرض هو الذي يقوم بالجوهر حال وجوده؛ وهو فاسد؛ إذ هو مبني على أن الوجود زائد على ذات الموجود، وهو باطل على ما يأتي في مسألة المعدوم، ثم هو منتقض على أصولهم بفناء الجوهر؛ فإنه عرض؛ وهو غير قائم بالجوهر.

وينتقض أيضًا على أصول بعض البصريين القائلين بإرادة قائمة لا في محل؛ فإنها عرض؛ وليست قائمة بالجوهر، وينتقض على أصل أبي الهذيل حيث إنه قال بوجود بعض أنواع كلام الله -تعالى- لا في محل مع كونه عرضًا.

وأما أصحابنا: فمنهم من قال: العرض ما كان صفة لغيره وينتقض بالصفات السلبية؛ فإنها صفة لغيرها، وليست جواهر، ولا أعراضًا؛ إذ الأعراض والجواهر، أمور موجودة، والسلوب غير موجودة، وينتقض بصفات الرب -تعالى-.

فإن قيل: صفات الرب -تعالى- غير قائمة بغيرها؛ فإن ذاته وإن لم تكن هي نفس صفاته، ولا صفاته نفس ذاته؛ فليست الذات غير صفاته، ولا صفاته غير ذاته.

فنقول: وإن لم نقل بالمغايرة بين ذات الرب -تعالى- وصفاته؛ فليس معناه إلا أنه لا انفكاك لذات الرب -تعالى- عن صفاته ولا لصفاته عن ذاته على ما سبق تحقيقه، وعلى هذا فيلزم أن يكون الجوهر بهذا الاعتبار غير مغاير لتحيزه، ولا تحيزه مغاير له؛ ضرورة عدم الانفكاك بين الجوهر، والتحيز على أصول أصحابنا، والمعتزلة أيضًا.

ويلزم من ذلك أن لا يكون التحيز للجوهر عرضًا؛ لعدم تحقق حد العرض فيه؛ إذ ليس هو صفة لغيره.

ومنهم من قال: العرض هو القائم بغيره: وهو إن أراد بكونه قائمًا بغيره أنه صفة لغيره؛ فهو الحد المتقدم وإن أراد به الموجود في غيره: فيرد عليه صفات الرب -تعالى- ووجوه تقريره ما تقدم.

والمختار أن يقال: العرض هو الموجود، الذي لا يتصور بقاؤه زمانين وفيه احتراز عن الأعدام؛ إذ هي غير موجودة، وعن الموجودات من الجواهر، وذات الرب -تعالى- وصفاته؛ لكونها باقية مع موافقته للإشعار اللغوي، وهو مطابق لمعتقد أصحابنا في الأعراض في كونها غير باقية على ما سيأتي تحقيقه.

ولو قلت: العرض هو الموجود القائم بالجوهر، فهو أيضًا حسن؛ لكونه جامعًا مانعًا؛ لخروج الإعدام منه، وخروج الجواهر؛ إذ هي غير قائمة بالجواهر، وخروج ذات الرب -تعالى- عنه وصفاته؛ فإنها ليست موجودة في الجوهر، وإذا عرف المفهوم من لفظ العرض.

فنقول: اتفق الجمهور من العقلاء على إثبات الأعراض خلافًا لابن كيسان الأصم.

فإنه قال: العالم كله جواهر.

والمعتمد في ذلك أن يقال: نحن نشاهد الجسم مختصًا بمكان بعد مكان مشاهدة لا ينكرها إلا فاقد الحس أو العقل، فاختصاص الجسم بالمكان بعد المكان:

إما أن يكون هو نفس ذلك الجسم، أو المكان الذي هو فيه أو شيء آخر.

لا جائز أن يكون هو نفس ذلك الجسم؛ لوجوه أربعة:

الأول: هو أن ذلك الجسم نفسه لا يختلف، واختصاصه بالأمكنة مختلف؛ والمتحد غير المختلف.

الثاني: أن ذلك الجسم قد يدوم، واختصاصه بالمكان المعين قد لا يدوم؛ والدائم غير ما ليس بدائم.

الثالث: هو أنا قد نعقل الجسم، ونجهل اختصاصه بالمكان؛ والمعقول غير المجهول.

الرابع: هو أن الجسم يوصف بكونه مختصًا بالمكان، والصفة غير الموصوف، ولا جائز أن يكون هو نفس المكان للوجوه الأربعة ولا يخفى توجيهها؛ فلم يبق إلا أن يكون شيئًا آخر زائدًا؛ وذلك الزائد هو الجسم.

فالمكان: إما أن يكون وجودًا، أو عدمًا، أو لا عدم، ولا وجود.

لا جائز أن يكون عدمًا؛ لأن نقيض اختصاص الجسم بالمكان، لا اختصاص بالمكان، ولا اختصاص بالمكان عدم؛ لأنه لو لم يكن عدمًا؛ لكان ثبوتًا، ولو كان ثبوتًا؛ لما وصف المعدوم الممتنع به؛ لما فيه من اتصاف العدم المحض بالصفة الثبوتية؛ وهو محال.

وإذا كان لا اختصاص عدمًا، فالاختصاص بالمكان ثبوت.

ولا جائز أن يكون لا عدمًا، ولا وجودًا.

إذ هو مبني على القول: بالأحوال، وسيأتي إبطالها فلم يبق إلا أن يكون

الاختصاص بالمكان وجوديًا.

وإذا كان وجوديًا: فإما أن يكون متحيزًا بذاته، أو غير متحيز.

فإن كان الأول: فهو جوهر فإنا لا نعني بالجوهر غير الموجود المتحيز بذاته.

وعند ذلك: فإما أن يكون في حيز الجسم مع الجسم، أو في غيره.

فإن كان في حيز الجسم؛ فهو عين التداخل بين الجواهر؛ وقد أبطلناه.

وإن كان في غير حيز الجسم؛ فهو جوهر مباين للجسم، والجوهر المباين للجسم في حيزه لا يكون صفة للجسم، واختصاص الجسم بالمكان صفة للجسم؛ فلا يكون جوهرًا مباينًا له.

وإن لم يكن متحيزًا بذاته: فإما أن يكون قائمًا بالجسم، أو غير قائم به.

لا جائز أن يكون غير قائم به؛ وإلا لما كان صفة له.

وإن كان قائمًا به: فهو المعنى بالعرض؛ وهو المطلوب.

وقد يمكن طرد هذه الدلالة في سائر الأعراض؛ وذلك أن يقال: قد نشاهد الجسم متحركًا بعد أن كان ساكنًا، وأسود بعد أن كان أبيض، وحارًا بعد أن كان باردًا، وحلوًا بعد أن كان حامضًا، وبالعكس. وليس ما نجده من التفرقة في هذه الأمور عائد إلى غلط الحس، كما ظن قوم من الأوائل، وإلا لأمكن دعوى ذلك في كل محس؛ وهو مكابرة للضرورة، ولا إلى نفس الجسم؛ ولا هو عدم؛ ولا هو ليس بعدم ولا وجود، ولا هو جوهر؛ لما تقدم تقريره؛ فلم يبق إلا أن يكون عرضًا.

وأيضًا: فإن العاقل قد يجد من نفسه أنه قادر على شيء دون غيره، ومريد لشيء، وكائن لشيء، وعالم بشيء، وجاهل بشيء، وآمر بشيء، وناه عن شيء، ومتكلمًا تارة، وساكنًا تارة، وسامعًا تارة، وغير سامع تارة، وشام تارة، وغير شام أخرى، إلى غير ذلك من الآلام واللذات، والغموم، والأفراح وجدانًا لا يتمارى فيه، وليس ذلك هو نفس ذاته، ولا نفس ذات المقدور،

والمراد، والمعلوم، ولا هو عدم، ولا جوهر؛ لما تقدم؛ فكان عرضًا.

وهذه دلائل قطعية لا ريب فيها لعاقل، وربما زاد الأصحاب ونقصوا في العبارات، والدلائل في هذا الباب.

وحاصل الكل غير خارج عما ذكرناه، إلا أنا زدناه تحريرًا وتقريرًا وحذفنا عنه الحشو المستغنى عنه؛ فليعرف ذلك على وجهه؛ وليعلم أن ما ذكرناه من الطريق في إثبات الأعراض غير مستمر على أصول المعتزلة حيث أنهم أثبتوا أحوالها غير معللة، ككون العالم عالمًا والقادر قادرًا؛ بلا علم ولا قدرة.

فإذا قيل لهم: لم لا يجوز أن تكون هذه الأمور الزائدة والصفات المذكورة عائدة إلى الصفات الحالية غير معللة؛ لم يجدوا إلى دفعه سبيلاً، ومع ذلك فالأحوال عندهم ليست من الأعراض في شيء.

ولهذا قالوا: الأعراض ثابتة في القدم دون الأحوال.

الفرع الثاني
في استحالة قيام العرض بنفسه

وقد اتفق جمهور العقلاء القائلين بوجود الأعراض على استحالة قيام العرض بنفسه؛ خلافًا لشذوذ لا يُعبأ بهم.

وقد اعتمد بعض الأصحاب في ذلك على مسلك ضعيف وهو أن قالوا: لو قام العرض بنفسه؛ لقبل العرض.

وبيان الملازمة: هو أن الجوهر قابل للأعراض، والمصحح قابلاً لها إنما هو قيامه بنفسه؛ فإنا إذا سبرنا أوصاف الجوهر؛ لم نجد منها ما يقتضي ذلك غير القيام بالنفس، ويلزم من ذلك أن كل ما كان قائمًا بنفسه أن يكون قابلاً للعرض؛ ضرورة وجود مصحح للقبول في حقه، فلو كان العرض قائمًا بنفسه؛ لكان قابلاً للعرض؛ وقبول العرض للعرض محال؛ كما يأتي تقريره عن قرب.

وهذا المحال إنما لزم من قيام العرض بنفسه؛ فيكون محالاً.

ولقائل أن يقول: من قال بأن الأعراض تقوم بأنفسها؛ لا يسلم قبول الجواهر لها، فإن قبول الجوهر للعرض فرع امتناع قيام العرض بنفسه، فإذن قد توقف امتناع قيام العرض بنفسه على كون الجوهر قابلاً للعرض، وقبول الجوهر للعرض، فرع امتناع قيام العرض بنفسه؛ فيكون دورًا.

وإن سلمنا قبول الجوهر للعرض؛ فلا نسلم أن المصحح لذلك قيامه بنفسه، والبحث والسبر وإن كان مغلبًا على الظن؛ فغير يقيني على ما سبق.

وإن سلمنا كون البحث والسبر حجة؛ ولكن ما المانع من كون المصحح لقبول الجوهر العرض كونه متحيزًا بنفسه، والعرض وإن قيل بقيامه بنفسه؛ فليس متحيزًا عند القائل به.

وإن سلمنا امتناع كون المصحح التحيز، ولكن يلزم على سياق ما قيل أن يكون الباري -تعالى- قابلاً للأعراض؛ ضرورة قيامه بنفسه؛ ولم يقل به

أحد من أصحابنا.

والمعتمد في ذلك أن يقال: لو قام العرض بنفسه؛ لكان العلم قائمًا بنفسه؛ لكونه عرضًا.

وعند ذلك: فإما أن يكون مما يصح أن يُعلم به، أو لا يصح.

لا جائز أن يقال بالثاني: وإلا لخرج العلم عن حقيقته؛ إذ أخص صفة نفس العلم أن يعلم به.

فلم يبق إلا الأول.

وعند ذلك: فإما أن يكون العالم به جوهرًا، أو عرضًا آخر، أو نفسه.

لا جائز أن يقال بالأول: إذ العرض القائم بنفسه، لا اختصاص له بجوهر دون جوهر.

وعند ذلك: فإما أن تكون كل الجواهر عالمة به، أو بعضًا دون البعض.

الأول ممتنع: وإلا لاشترك الناس كلهم فيما يعلمه الواحد بذلك العلم؛ بل جميع الجواهر؛ وهو محال ظاهر الإحالة.

والثاني أيضًا ممتنع لعدم الأولوية، وبما ذكرناه في امتناع كون العالم به جوهرًا يمتنع أن يكون العالم عرضًا آخر؛ وبه إبطال القسم الثاني.

وإن كان العالم به نفسه، يلزم أن يكون العالم عالمًا لنفسه لا بعلم زائد عليه؛ وذلك مما يجر إلى أن يكون الأسود أسود لذاته، والأبيض أبيض لذاته، من غير صفة زائدة على ذات الموصوف، وكذلك في جميع الأعراض، وفيه إبطال وجود الأعراض، وإبطال وجود الأعراض؛ إبطال لقيام العرض بنفسه من حيث إن قيام العرض بنفسه فرع وجوده في نفسه؛ وذلك متناقض من القائل به، وهذه المحالات إنما لزمت من قيام العرض بنفسه، فالقول به محال.

قالوا: وهذه الدلالة مما لا تستقيم على أصول المعتزلة؛ حيث قضوا بثبوت الأعراض في القدم قائمة بأنفسها؛ مع اعترافهم بمماثلتها للموجود

منها، وما جاز على أحد المثلين جاز على الآخر، ولا يستقيم أيضًا على مذهب من أثبت منهم وجود إرادة عرضية حادثة لا في محل، وجعل الباري -تعالى- بها مريدًا مع استوائها في النسبة إليه، وإلى غيره كما تقدم تحقيقه في مسألة الإرادة ولقائل أن يقول: ما المانع أن يكون العلم قائمًا بنفسه، والعالم به بعض الجواهر.

القول بعدم الأولوية مبني على القول بتماثل الجواهر، وقد عرف ما فيه.

وإن سلم التماثل في الجواهر، وعدم الأولوية، فما المانع أن يكون العالم به بعض متحركًا الأعراض، ولا يمكن أن يقال فيه بعدم الأولوية، كما قيل في الجواهر؛ لكون الأعراض مختلفة.

وإن سلم أن العالم بالعلم كنفسه فما المانع منه.

وما ذكروه في الامتناع فقياس تمثيلي غير مفيد لليقين.

والحق في ذلك أن يقال: لو قام العرض بنفسه؛ لكان المتحرك بحركة لا تقوم به والأسود أسود بسواد لا يقوم به، وكذا الأبيض؛ وهو باطل بالضرورة.

الفرع الثالث

في امتناع قيام العرض بالعرض

أجمع أكثر العقلاء على امتناع قيام العرض بالعرض؛ خلافًا للفلاسفة.

فإنهم قالوا به، وزعموا أن سطح الجسم عرض، وتقوم به الخشونة والملاسة؛ وهما عرضان.

وكذلك الحركة عرض، وتقوم بها السرعة، والبطء؛ إذ هما صفة الحركة؛ وهما عرضان.

وقد احتج الأصحاب بمسالك:

المسلك الأول: أنهم قالوا: لو جاز قيام العرض بالعرض؛ لجاز قيام العلم بالعلم؛ لكونه عرضًا، وقيام العلم بالعلم، محال؛ لثلاثة أوجه:

الأول: أنه لو قام العلم بالعلم؛ لجاز أن يقوم الجهل بالجهل؛ لأن سبيل قيام أحدهما به، كسبيل قيام الآخر به، وما يقبل العلم والجهل، لا يخلو من أحدهما، كما سبق بيانه في امتناع تعري الجواهر عن الأعراض ثم الكلام في العلم القائم بالعلم؛ كالكلام في العلم الأول، ويلزم منه التسلسل، ووجود حوادث لا نهاية لها؛ وهو محال.

الوجه الثاني: أنه لو قام العلم بالعلم؛ فقد وجد كل واحد منهما بحيث وجود الآخر، وليس أحدهما بأن يكون محلاً للآخر، والآخر حالاً فيه، أولى من العكس؛ لتساويهما في صفات النفس بخلاف قيامه بالجوهر.

الثالث: أنه لو قام أحدهما بالآخر، لكان كل واحد منهما بحيث الآخر وعند ذلك، فإما أن يكون كل واحد منهما عالمًا بالثاني.

وإما أن لا يكون ولا واحدًا منهما عالمًا بالثاني، وإما أن يكون أحدهما عالمًا بالثاني من غير عكس.

وكل واحد من هذه اللوازم ممتنع؛ فالملزوم ممتنع.

أما الأول: فلأنه يلزم من كون كل واحد منهما عالمًا بالآخر أن يكون كل واحد منهما قائمًا بالآخر؛ لأن العالم من قام به العلم؛ وذلك محال.

وأما الثاني: فلأنه لو جاز قيام العلم بشيء، ولا يكون عالمًا به؛ لجاز ذلك في كل من قام به العلم؛ وهو محال.

وأما الثالث: فلعدم الأولوية كما سبق.

ولقائل أن يقول على الوجه الأول: لا نسلم أنه يلزم من قبول العلم للعلم قبوله للجهل؛ ولا نسلم أن سبيل قيام أحدهما به كسبيل قيام الآخر به؛ وليس ذلك ضروريًا، والنظري لابد له من دليل.

وإن سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن كل ما يقبل العلم والجهل، لا يخلو من أحدهما وتقريره ما سبق في امتناع تعري الجواهر عن الأعراض.

وإن سلمنا ذلك ولكن إذا كان القابل جوهرًا، أو عرضًا: الأول: مسلم، والثاني: ممنوع، ولابد للتمثيل من دليل، ولا دليل.

وأما الوجهان الأخيران: فهما في غاية الجودة، والوضوح؛ ولكن غاية ما يلزم من ذلك، امتناع قيام العلم بالعلم، ولا يلزم من ذلك امتناع قيام العرض بالعرض مطلقًا، ولعل القائل بذلك إنما يجوزه في بعض الأعراض دون البعض، وهي ما كان من الأعراض المختلفة التي ليست متضادة.

المسلك الثاني: ويخص امتناع قيام الأكوان بالأعراض، وهو أنهم قالوا: الكون غير خارج عن الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، وكل ذلك غير متصور في غير المتحيز.

والأعراض ليست متحيزة؛ فلا يتصور قيام الأكوان بها، وبيانه أن الحركة لا معنى لها إلا شغل مكان، وتفريغ آخر، والسكون لا معنى له إلا

شغل المكان أكبر من زمان.

والاجتماع لا معنى له: غير حصول جوهرين في حيزين لا يفصلهما ثالث.

والافتراق: لا معنى له: غير حصول جوهرين في حيزين يفصلهما ثالث.

وكل ذلك لا يتصور في غير الجواهر المتحيزة، والأعراض غير متحيزة؛ فلا تكون قابلة للأكوان.

ولقائل أن يقول: تفسير الأكوان بما ذكروا إن تعذر قيامهما بالعرض.

فليس في ذلك ما يدل على امتناع قيام العرض بالعرض مطلقًا كما سبق في المسلك الأول.

ولقائل أن يقول: الأكوان وإن كانت لا تقوم إلا بمتحيز لكن بشرط أن يكون متحيزًا بنفسه، أو مطلقًا.

الأول: ممنوع، والثاني: مسلم، والأعراض متحيزة؛ فكانت قابلة للأكوان وإن كانت متحيزة بنفسها لغيرها.

وعلى هذا: فما ذكروه في معنى الحركة والسكون، لا ينافي قيام الحركة، والسكون بالعرض.

وما ذكروه في معنى الاجتماع، والافتراق؛ فغير مسلم؛ بل الاجتماع عبارة عن حصول شيئين في حيزين لا يفصلهما ثالث.

والافتراق في مقابلته، وهو أعم مما ذكروه.

فالأسدُّ في هذا الباب الوافي بالغرض، أن يقال: لو قام العرض بالعرض، الذي قام به العرض لا يخلو: إما أن يكون قائمًا بنفسه، أو بغيره: لا جائز أن يقال بالأول؛ لما سبق في الفرع الذي قبله.

وإن كان الثاني: فما قام به أيضًا إما عرض، أو جوهر.

فإما كان عرضًا: فالكلام فيه كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

وإن كان جوهرًا: فقيامه به لا معنى له غير وجوده بحيث الجوهر، وقيام العرض الأول به لا معنى له غير قيامه بحيثه، وحيثه ليس هو غير حيث الجوهر الذي قام به.

فإذن العرضان بحيث الجوهر، ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر وإن كان أحدهما مشروطًا في قيامه بالجوهر، بقيام الآخر بالجوهر كما قيل في الحركة، والبطء، والسرعة، وكل ما يتخيل فيه قيام العرض بالعرض.

الفرع الرابع
في تجدد الأعراض واستحالة بقائها
وإبطال القول بالكمون والظهور وإحالة انتقالها(١)

مذهب أهل الحق من الأشاعرة: أن الأعراض جملتها غير باقية؛ بل هي على التقضي، والتجدد وأن الله -تعالى- قادر على خلق كل واحد من آحادها في أي وقت شاء من غير تخصيص بوقت دون وقت، وأن ما خلقه منها في وقت كان يمكن خلقه بعد ذلك الوقت، أو قبله، ووافقهم على ذلك النظام، والكعبي من المعتزلة.

وأما الفلاسفة: فإنهم قالوا: ببقاء جميع الأعراض بدون الأزمنة، والحركات.

وذهب الجبائي، وابنه، وأبو الهذيل: إلى بقاء الألوان، والطعوم والروائح دون العلوم، والإرادات، والأصوات، وأنواع الكلام، ولهم في الحركات والسكون، خلاف كما سنشرحه في الأكوان.

وزعموا أن ما لا يبقى من الأعراض؛ لابد وأن يكون وجوده مختصًا بالوقت الذي وجد فيه، ولا يسوغ في العقل تجويز خلقه بعد ذلك الوقت، ولا قبله.

وقد احتج الأصحاب بمسالك:

المسلك الأول: أنهم قالوا لو بقيت الأعراض؛ لبقيت ببقاء، والبقاء عرض ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض؛ وهو ممتنع كما سبق وهو ضعيف؛ لما سبق من بيان كون الباقي باقيًا بنفسه من غير بقاء يقوم به.

المسلك الثاني: أنهم قالوا اتفق المحصلون على أن الجوهر إذا قام به بياض أن الرب -تعالى- قادر على خلق مثله فيه في الحالة الثانية من وجوده.

---

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/٥٦)، شرح المواقف (٥/٣٨).

فلو بقي الأول لاستحال اتحاد مثله؛ لاستحالة اجتماع المثلين في محل واحد كما يأتي؛ وهو ضعيف أيضًا.

إذ لقائل أن يقول: الرب -تعالى- قادر على خلق مثله في الحالة الثانية من وجوده بتقدير عدمه، أو لا بتقدير عدمه، الأول: مسلم، والثاني: محال على زعمهم امتناع اجتماع المثلين.

ولا يلزم من جواز عدمه في الحالة الثانية من وجوده؛ امتناع بقائه بدليل الجوهر فإنه باق بموافقة منكم وإن جاز عليه العدم في الحالة الثانية من وجوده.

المسلك الثالث: قالوا وقع الاتفاق منا، ومن المعتزلة على امتناع بقاء الأصوات والإرادات، فنقيس محل النزاع على محل الاجتماع بواسطة السبر، والتقسيم.

وأنه ما من وجه يمكن أن يدل به في محل الاجتماع على امتناع البقاء إلا وهو مطرد في باقي الأعراض؛ وهو ضعيف أيضًا.

فإن حاصله راجع إلى التمثيل والجمع من الأصل والفرع، بواسطة السبر والتقسيم، وقد أبطلناه فيما تقدم.

وربما أورد أبو هاشم في معرض الفرق ما ليس بفارق، وذلك أن قال: إنما استحال بقاء الصوت؛ لأن استماع الصوت مع بقائه لازم، وسماع الصوت، بتقدير سكوت الصوت ممتنع.

وأما الإرادة: فإنما استحال بقاؤها؛ لأنها لو بقيت؛ لبقيت مع حصول المراد.

ويلزم من ذلك أن تكون إرادة لا مراد لها، وهو ممتنع.

أما الأول: فلأنه وإن كان لا بقاء للصوت بتقدير عدم وسكوت الصوت، فما المانع من كون الصوت الممتد، قبل السكوت باقيًا، وأنه شيء واحد، غير متجدد.

فلأن قالوا: لأنه ما من وقت يفرض من أوقات مد الصوت فيها إلا ويمكن فيه فرض قطع ذلك الصوت؛ فكان متجددًا فنقول: وما المانع من قول مثل ذلك في الألوان، والطعوم، وكل ما قيل ببقائه، وهذا مما لا مخلص منه.

وأما الثاني: فمما لا يستقيم على مذهب أبي هاشم خصوصًا، وعلى مذهب المعتزلة عمومًا.

أما الأول: فلأن من مذهب أبي هاشم، إمكان وجود علم لا معلوم له.

ولو قيل: ما الفرق بين الإرادة، والعلم حتى جوزت وجود علم لا معلوم له، ومنعت من ذلك في الإرادة؛ لم يجد إليه سبيلاً.

وأما الثاني: فلأن من مذهب المعتزلة إمكان بقاء القدرة بعد وجود المقدور، وامتناع تعلقها به.

ولو قيل لهم: ما الفرق بين الإرادة، والقدرة حتى جاز وجود القدرة بعد انقطاع تعلقها بالمقدور، وامتنع ذلك في الإرادة؛ لم يجدوا إلى دفعه غير قولهم بأن القدرة لا تخصص بمقدور واحد.

فلا يلزم من انقطاعها عن بعض المقدورات؛ انقطاع تعلقها بما بعده.

ولذلك قيل: ببقائها بخلاف الإرادة؛ وهو فاسد.

أما أولاً: فلأنه مبني على فاسد أصولهم في جواز تعلق القدرة بمقدورين؛ وقد أبطلناه.

وأما ثانيًا: فلأنه لو قيل لهم ما الفرق بين الإرادة، والقدرة حتى قيل بجواز تعلق القدرة بمقدورين، وبامتناعه في الإرادة؛ لم يجدوا إليه سبيلاً، والذي عليه اعتماد الأئمة ههنا:

أنهم قالوا: لو أمكن بقاء العرض في الزمن الثاني من وجوده؛ لما تصور عليه العدم فيه، وكذلك في الذي يليه والللازم ممتنع بالإجماع، وبشهادة الحس، وبيان الملازمة أنه لو تصور عليه العدم مع إمكان بقائه:

فإما أن يكون بمقتضى الإعدام، أو لا يكون كذلك.

فإن كان بمقتضى الإعدام.

فإما أن يكون المقتضى له ذات العرض، أو غير ذاته.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا كان ممتنع الوجود في ذلك الوقت الذي عدم فيه لذاته، وخرج عن أن يكون بقاؤه فيه جائزًا؛ وهو خلاف الفرض.

وإن كان الثاني: فذلك الغير إما وجود، أو عدم، أو لا موجود ولا معدوم.

فإن كان وجوديًا: فإما أن يكون ضدًا، أو لا يكون ضدًا.

فإن كان ضدًا: فإما أن يكون وجوده مقاربًا لوجود العرض، أو حادثًا في الزمان التالي من وجوده.

فإن كان الأول: فهو ممتنع، وإلا لما وجد ذلك العرض أبدًا، أو لما كان ذلك الضد ضدًا؛ ضرورة اجتماعهما؛ وهو خلاف الفرض.

وإن كان الثاني: فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أنه أوجد الضد في الزمن الثاني من وجود العرض، فإما أن يوجد والعرض موجود، أو معدوم، أو لا موجود، ولا معدوم.

فإن كان الأول: لزم منه اجتماع الضدين؛ وهو محال، أو أن يكون ما فرض ضدًا ليس بضد؛ وهو خلاف الفرض.

وإن كان الثاني: فوجود الضد لم يكن هو المعدم للعرض؛ لكونه معدومًا قبل وجوده.

وإن كان الثالث: فهو مبني على القول بالأحوال، وسيأتي إبطاله.

كيف وإنه إذا لم يكن العرض موجودًا؛ فوجود الضد لا يكون هو الدافع للوجود؛ لارتفاعه قبله.

الوجه الثاني: أنه إذا فرض التضادين الجانبين، فليس القول بعدم ما كان موجودًا لطرو ما طرى أولى من امتناع وجود الطارئ بوجود الباقي.

هذا إن كان ضدًا وإن لم يكن ضدًا؛ فهو فاعل للعدم؛ وهو محال؛ لأن العدم نفي محض، وليس بشيء، وما ليس بشيء لا يكون فعلاً للفاعل وذلك لأن فعل الفاعل لابد وأن يكون شيئًا ثابتًا لأن نقيض الفعل لا فعل، ولا فعل عدم محض، لصحة اتصاف الممتنع به.

فإنه لا فرق بين قول القائل فعل ما ليس بشيء، وبين قوله: لم يفعل شيئًا وأما إن كان ذلك الغير عدمًا بحيث يلزم عدم العرض منه؛ فهو ممتنع؛ لأنه لابد وأن يكون موجبًا للعدم بذاته، لا بالاختبار؛ لاستحالته في الإعدام.

وعند ذلك: فإما أن يكون ذلك العدم مقارنًا لوجود العرض، أو طارئًا عليه.

فإن كان الأول: فهو محال، وإلا لما وجد العرض ابتداء، أو لما كان ذلك العدم مقتضيًا لقدم العرض؛ وهو خلاف الفرض.

وإن كان طارئًا: فإما أن يطرأ والعرض موجود، أو معدوم، أو لا موجود، ولا معدوم.

فإن كان الأول: فقد اجتمع ذلك العدم، ووجود العرض؛ فلا يكون العدم مقتضيًا لعدم العرض.

وإن كان الثاني، أو الثالث: فبطلانه بما سبق في الضد وإن كان ذلك الغير لا موجودًا؛ ولا معدومًا؛ فهو باطل؛ لما ذكرناه قبل.

وإن لم يكن عدم العرض في الزمن الثاني مع جواز وجوده فيه بمقتضٍ اقتضى العدم؛ فيلزم منه ترجح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح؛ وهو محال؛ لما سبق تقريره في إثبات واجب الوجود.

فهذه هي الطريقة المعتمدة للأئمة في هذه المسألة وإن زادت عباراتهم ونقصت فيها؛ فمآل الكل راجع إلى مقصد واحد غير أنا زدناها تحريرًا، وتقريرًا؛ لا يخفى على المتأمل العارف بقواعد الأصول وجهته.

فإن قيل: سلمنا الحصر فيما ذكرتموه من الأقسام؛ ولكن ما المانع أن يكون العدم ضدًا؟

وما ذكرتموه في الوجه الأول من الأقسام؛ فلا نسلم الحصر فيها إذ أمكن أن يقال بوجود قسم رابع، وهو أن يكون وجود الضد وعدم العرض المضاد له معا لا أنه وجد، والعرض موجود ليقال باجتماع الضدين ولا أنه وجد والعرض كان معدومًا، ليقال لا تأثير لوجوده فيه، ولا أنه غير موجود ولا معدوم؛ ليقال بإبطاله.

وأما ما ذكرتموه في الوجه الثاني فما المانع أن يكون الطارئ أقوى من السابق، وعند ذلك: فيكون أولى بإعدام السابق.

ثم دليل كونه أقوى أنه في أول زمان حدوثه، وأقرب إلى السبب المقتضي له من العرض السابق.

ولهذا كانت كل صناعة محكمة قريبة من السبب الموجب لها؛ أقوى منها في دوامها وبعدها عن سببها.

وإن سلمنا امتناع كونه ضدًا فما المانع من كونه فاعلاً مختارًا، وما ذكرتموه في تقريره؛ فقد سبق جوابه.

قولكم لأنه لا فرق بين قول القائل ما فعل شيئًا، وبين قوله فعل ما ليس بشيء، لا نسلم عدم الفرق؛ إذ الأول يرجع إلى أنه لم يؤثر أثرًا.

والثاني يرجع لأنه أثر أثرًا عدميًا، وفرق بين التأثير ومعنى كون العدم أثرًا له، أنه لولاه لما كان ذلك العدم، لا بمعنى أن أثره ذات وشيء.

سلمنا امتناع كون العدم وجوديًا؛ ولكن ما المانع من كونه عدميًا بأن يكون قد فقد شرط وجوده.

وما ذكرتموه في إحالة كونه طارئًا؛ فالكلام عليه كما تقدم في الكلام على الضد.

سلمنا امتناع كونه عدميًا؛ ولكن ما ذكرتموه منتقض بإمكان عدم الجوهر مع بقائه، ولزوم جميع ما ذكرتموه من الأقسام.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع بقاء العرض؛ ولكنه معارض بما يدل على نقيضه، وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: هو أنا كما نشاهد الجواهر والأجسام الباقية مستمرة نشاهد الألوان والطعوم.

فلو جاز أن يقال: بتجدد الألوان مع هذه المشاهدة؛ لأمكن مثله في الجواهر والأجسام، كما قاله النظام، وهو محال.

الثاني: هو أنكم جوزتم إعادة الأعراض، وفيه وجود العرض في وقتين يفصلهما زمان عدم، وما الفارق بين وجوده في وقتين ليس بينهما زمان عدم، وبين أن يكون بينهما زمان عدم.

الثالث: أنه إذا قام بياض بمحل؛ فالإجماع منا ومنكم على جواز خلق مثله في ذلك المحل في الوقت الثاني.

وإذا جاز وجود مثله في الوقت الثاني، فما المانع من وجوده هو في الوقت الثاني، مع أن ما ثبت لأحد المثلين، جاز ثبوته للمثل الآخر.

والجواب: أما الوجه الأول: وإن عظمه من عظمه من الأئمة، فالسؤال الوارد عليه صعب جدًا؛ ولم أجده لأحد غيري.

وأقصى ما يمكن أن يقال في جوابه: أنه إذا كان عدم العرض مستندًا إلى وجود الضد؛ فهو أثر له، وأثر الشيء، يجب أن يكون مرتبًا على وجود ذلك الشيء؛ والمرتب على وجود الشيء يجب أن يكون متأخرًا عن وجود ذلك الشيء، لا أن يكون معه، وإلا فليس جعل أحد المعنيين أثرًا للآخر أولى من العكس؛ وذلك معلوم بالضرورة.

قولهم: ما المانع أن يكون الطارئ أقوى من السابق.

قلنا: لأن التمانع بين الضدين إنما كان بسبب تضادهما، ولولا ذلك لما امتنع الجمع بينهما لا لسبب أن كل واحد علة لعدم الآخر والتضاد المتحقق بين شيئين يمتنع أن يكون بينهما على التفاوت؛ بل مضادة أحد الضدين للآخر؛ كمضادة الآخر له؛ وهو معلوم ضرورة.

وما ذكروه في لزوم الترجيح فأمر لو استعمل في الظنيات كان ضعيفًا مع أنه معارض بإمكان كون الباقي أقوى؛ لعدم افتقاره في حالة بقائه إلى المؤثر، ومشابهته بالقديم في ذلك؛ بخلاف الحادث في أول زمان حدوثه.

فلئن قالوا: وإن امتنع أن يكون أحد الضدين أقوى من الضد الآخر، فما المانع من أن يكون اجتماع سوادين مثلاً أقوى من بياض واحد، ويكون المانع من بقاء البياض السابق بمجموع السوادين، كما قاله بعض المعتزلة.

قلنا: هذا ممتنع لثلاثة أوجه:

الأول: أنه إنما يصح أن لو أمكن اجتماع السوادين مع تماثلهما؛ وهو ممنوع كما سيأتي.

الثاني: أنه يلزم منه أنه إذا وجد في المحل بياض، ثم عدم بسوادين أن يكون إعدام السوادين في المحل كل سواد منهما بياضين؛ فيكون أربعة، ومن عدم هذه الأربعة أن تكون ثمانية من السواد، وهلم جرا حتى ينتهي الحال إلى أن يكون في المحل الواحد في آخر الأمر ألف سواد أو ألف بياض مع ما نشاهده من البياض، والسواد في المحل أولاً، وآخرًا لا يختلف؛ وذلك محال.

الثالث: هو أن ما ذكروه منتقض عليهم بالحركة والسكون، فإن السكون ينتهي بحركة واحدة عندهم، ولا يفتقر إلى اجتماع حركتين.

ولو قيل لهم: ما الفرق؟ لم يجدوا إليه سبيلاً.

قولهم: ما المانع من كونه فاعلاً مختارًا؟

قلنا: لما ذكرناه وما ذكروه عليه من المنع فباطل.

فلنعني بقولنا: لا فرق بين كون الشيء ما أثر وبين كونه أثر عدمًا؛ لاستوائها في امتناع تحقق الأثر.

فإن العدم لا يصلح أن يكون أثرًا.

وبيانه أن الأثر نقيض لا أثر، ولا أثر عدم محض؛ لاتصاف العدم الممتنع به، فالأثر يكون موجودًا.

فما لا يكون وجودًا، لا يكون أثرًا.

قولهم: ما المانع من كونه عدميًا؟

قلنا: لما ذكرناه وما ذكروه عليه في جوابه ما تقدم، وما ذكروه من النقض بعدم الجوهر؛ فمندفع.

فإن طريق عدم الجوهر عندنا إنما هو بأن لا يخلق الله -تعالى- الأعراض القائمة التي لا عرو له عنها، وذلك غير متصور مثله: في الأعراض إذ العرض لا يقوم بالعرض كما سبق تحقيقه، وما ذكروه من المعارضة الأولى.

وقولهم: إنا نشاهد استمرار السواد، والبياض.

قلنا: ذلك لا يدل على اتحاد المشاهد؛ لجواز أن تكون أمثالاً متعاقبة من غير تخلل فاصل.

كما نشاهده من الماء الدافق من أنبوب كأنه شيءٌ متصلٌ لا انقطاع له؛ وهو من أمثال متحددة.

وقولهم: لو أمكن أن يقال ذلك في الألوان؛ لأمكن أن يقال مثله في الأجسام.

قلنا: هذا تمثيل من غير دليل؛ فلا يقبل.

وليس مستند قولنا ببقاء الجواهر ما نشاهده من الاستمرار؛ ليلزم ما ذكروه من الإلزام؛ بل العلم ببقاء الأجسام ضروري وما كان ضروريًا؛ فلا يكون قابلاً للتشكيل.

وما ذكروه من الوجه الثاني فعنه جوابان:

الأول: منع إعادة الأعراض على قول الشيخ أبي الحسن الأشعري.

الثاني: وإن سلمنا إعادة الأعراض؛ ولكن لم قالوا إنه يلزم من وجود العرض الواحد في وقتين يفصلهما عدم وجوده في وقتين متماثلين من غير دليل جامع، مع أن الأول ليس بقاء، والثاني بقاء، وما المانع أن يكون توسط العدم بين الوقتين شرطًا في الوجود في الزمن الثاني، أو أن عدمه مانع.

وما ذكروه من الوجه الثالث؛ فدعوى مجردة من غير دليل.

ولم قالوا: بأنه إذا جاز أن يخلق الله -تعالى- من وجود البياض مثله أمكن استمرار وجود البياض الأول إلى ذلك الزمان، وما المانع أن يكون العرض لذاته يمتنع بقاؤه، وإن لم يمتنع حدوثه.

كيف وأن ما ذكروه منتقض بالإجماع منا، ومنهم ومن كل محصل بالأصوات، والإرادات.

وإن جاز أن يخلق الله -تعالى- في الزمن الثاني من وجود الصوت صوتًا مماثلاً له، وكذلك في الإرادة، ومع ذلك ما لزم منه جواز بقاء الصوت، والإرادة.

وإذا ثبت امتناع بقاء الأعراض؛ فيمتنع القول بكمونها تارة، وظهورها أخرى.

أما أولاً: فلأن المفهوم من الكمون ليس غير الاستتار والتغطي، فإن أريد ذلك؛ فلا يخفى أنه غير متصور في الأعراض القائمة بالجواهر الفردة؛ لعدم تجريبها على ما سبق وإن أريد غير ذلك؛ فلابد من تصويره، والدلالة عليه.

وأما ثانيًا: فلأن العرض الظاهر:

إما أن يكون هو عين ما كان كامنًا، أو غيره.

فإن كان الأول: فلا يخفى أن حالة كمونه؛ مغايرة لحالة ظهوره ويلزم من ذلك بقاء العرض؛ وهو ممتنع على ما تقدم.

وإن كان غيره: فالظاهر غير الكامن؛ والكامن غير الظاهر.

وأما ثالثًا: فهو أن القول بكمون أحد الضدين، وظهور الآخر بتقدير قيامهما بالجوهر الواحد، يوجب قيام الضدين بالمحل الواحد.

وأن يكون الجوهر الفرد قد قام به السواد والبياض معًا، والحركة غير المكان، والسكون فيه، وهو ممتنع.

وعلى ما قررناه أيضًا من امتناع بقاء الأعراض يمتنع القول بانتقالها.

فإنه قبل انتقال العرض إلى محله الذي حصل فيه بالانتقال إما أن يكون موجودًا، أو لم يكن موجودًا؛ فإن كان موجودًا.

فإما أن يكون قائمًا بنفسه، أو بمحل آخر.

الأول: محال لما سبق.

وإن كان قائمًا بغيره: فلا يخفى أن زمان حصوله في المحل الذي كان فيه غير زمان حصوله في المحل، الذي انتقل إليه، وإلا لكان العرض الواحد قائمًا في محلين، وحاصلاً فيهما في زمان واحد؛ وهو ممتنع.

وذلك يوجب بقاء العرض زمانين؛ وهو ممتنع على ما سبق.

الفرع الخامس
في الأكوان وما يتعلق بها

ويشتمل على عشرة فصول:

الفصل الأول: في تحقيق معنى الكون، والكائنية.

الفصل الثاني: في بيان وجود المكان.

الفصل الثالث: في تحقيق معنى المكان.

الفصل الرابع: في أن المكان هل يخلو عن المالي له، أم لا؟

الفصل الخامس: في تحقيق معنى الحركة، والسكون.

الفصل السادس: فيما اختلف في كونه متحركًا، وبيان الحق فيه.

الفصل السابع: في تحقيق معنى الاجتماع، والافتراق والمماسة، والتأليف.

الفصل الثامن: في بقية أحكام الاجتماع، والافتراق، خاصة على أصول أصحابه.

الفصل التاسع: في اختلاف الأكوان، وتماثلها، وتضادها.

الفصل العاشر: في اختلافات بين المعتزلة في أحكام الأكوان متفرعة على أصولهم، ومناقضتهم فيها.

الفصل الأول

في تحقيق معنى الكون والكائنية

وقد اختلف في ذلك؛ والذي عليه اتفاق معظم أصحابنا: أن اسم الكون مختص بما أوجب اختصاص الجوهر بمكان، أو بتقدير مكان؛ وهو غير خارج عن الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق، ولهم في المماسة خلاف على ما سيأتي.

وأن اسم الكائنية: مختص بنفس اختصاص الجوهر بمكان أو بتقدير مكان: فالكون هو الموجب لاختصاص الجوهر بالحيز.

والكائنية: نفس الاختصاص بالحيز، وهو المكان، أو تقدير المكان؛ وهو جائز على وفق الوضع اللغوي.

ومنه قول العرب: كان زيد في الدار، وهو كائن فيها، والمراد به اختصاصه بها، وحصوله فيها.

وذهب الأستاذ أبو إسحاق، ومتبعوه إلى أن كل عرض اختص بمحل: فهو كائن فيه؛ لأنه لابد له من كون يخصصه بمحله، كما في اختصاص الجواهر بأماكنها.

لكنه قال: كون كل عرض، هو نفسه؛ لا زائد عليه، حذرًا من قيام المعنى بالمعنى؛ بخلاف أكوان الجواهر؛ فإنها زائدة عليها.

وذهب بعض متأخري المعتزلة: وقد قيل إنه ابن الجبائي إلى أن الكون الموجب لاختصاص الجوهر بحيز دون حيز؛ مغاير للحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق، محتجًا على ذلك بأنا لو فرضنا أن الله -تعالى- خلق جوهرًا فردًا، و لم يخلق معه جوهرًا آخر؛ فإنه في أول زمان حدوثه؛ له كون وليس بمتحرك؛ لأن الحركة إنما تكون بالانتقال من مكان إلى مكان؛ وهو غير منتقل.

ولا هو ساكن: لأن السكون، لا يكون إلا بحصول الجوهر في مكان واحد أكثر من زمان، والجوهر في أول زمان حدوثه؛ ليس كذلك.

ولا ثم اجتماع، وافتراق؛ لأن ذلك لا يكون إلا بين جوهرين؛ وهو خلاف الفرض.

فقد ثبت أن الكون مغاير للحركة، والسكون، والاجتماع والافتراق.

وفي هذه المذاهب نظر:

أما مذهب الأصحاب: فمبني على أن اختصاص الجوهر ببعض الأحياز، دون البعض؛ يستدعي مخصصًا، وأن ذلك المخصص هو الكون مع موافقتهم على جواز تخصيص بعض الأعراض ببعض الجواهر مع اتحاده وتماثل الجواهر من غير كون يخصصه.

وعند ذلك: فإما أن يقال بأنه لا مخصص له بذلك الجوهر غير ذاته كما صار إليه بعضهم، أو أن المخصص له ليس بكون؛ بل فاعلاً مختارًا؛ كما صار إليه بعضهم أيضًا.

وعلى هذا فلو قيل: ما المانع أن يكون اختصاص الجوهر ببعض الأحياز، دون البعض لذاته، أو بفعل فاعل مختار كما قالوه في العرض، لم يجدوا إلى الفرق سبيلاً.

كيف وإن اختصاص الجوهر بالحيز لا معنى له غير حصوله فيه، والحركة فلا معنى لها غير الحصول في الحيز بعد أن كان في غيره، والسكون فلا معنى له غير الحصول في الحيز إما مشترطًا فيه اللبث، أو غير مشترط على ما يأتي.

والاجتماع: لا معنى له غير حصول الجوهرين في حيزين؛ لا يفصلهما ثالث.

والافتراق: لا معنى له غير حصول جوهرين في حيزين؛ يفصلهما ثالث.

فإذن هذه الاختصاصات المختلفة، والحصولات المتغايرة هي نفس ما ذكروه من الأكوان؛ وليست غيرها.

وربما قيل في إبطال تعليل اختصاص الجوهر بحيزه بالكون: أن الكون عرض قائم بالجوهر، ولا معنى لقيام العرض بالجوهر، إلا أنه موجود في الحيز

تبعًا لوجود محله فيه؛ فلو كان حصول ذلك الجوهر في حيزه معللا بعرض قائم به؛ لكان حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز؛ تبعًا لقيام ذلك المعنى به نظرًا إلى أن المعلول تبع للعلة؛ وهو دور ممتنع.

ويمكن أن يجاب عنه: بأن العرض وإن كان في الحيز تبعًا لمحله فيه؛ فحصول الجوهر في ذلك الحيز ليس تبعًا لحصول ذلك العرض في ذلك الحيز؛ ليلزم الدور؛ بل تبعًا له من جهة كونه علة مخصصة له بذلك الحيز.

ومع اختلاف جهة التوقف؛ فلا دور.

وأما مذهب الأستاذ أبي إسحاق: فإنما يصح أن لو امتنع أن يكون المخصص للعرض بمحله فاعلاً مختارًا؛ كما ذهب إليه الأصحاب، والقول بامتناعه غير ضروري والنظري؛ فلابد له من دليل؛ ولا دليل.

كيف وأنه لو جاز أن يكون المخصص للعرض بمحله ذاته وأن المغايرة بين المتخصص، والمخصص غير مشترطة، فما المانع أن يكون اختصاص الجوهر ببعض الأحياز أيضًا لذاته؛ لا لكون زائد عليه.

ولو قيل له: ما الفرق لم يجد إليه سبيلاً.

وأما المذهب الثالث: القائل بأن الكون وراء الحركة والسكون، والاجتماع، والافتراق؛ فإنما يصح أن لو استدعى حصول الجوهر في المكان أو بتقدير المكان كونًا يخصصه به، وما المانع أن يكون المخصص له بذلك فاعلاً مختارًا؛ كما سبق.

وإن سلم أنه لابد فيه من كون يخصصه بالمكان، أو تقدير المكان، فلم قال: إنه خارج عن الحركة، والسكون، والاجتماع والافتراق؛ مع أن العلم به غير ضروري، ولا دل عليه دليل والجوهر المفروض في أول زمان حدوثه.

فقد قال القاضي فيه إنه وإن لم تتحقق فيه الحركة، والاجتماع والافتراق؛ ففيه كون هو السكون.

قال: وليس السكون مما يشترط فيه اللبث؛ وإلا لما تصور وجود السكون أصلاً؛ إذ السكون عرض، والعرض غير باق على ما سلف؛ وما لا بقاء له؛ فاللبث فيه ممتنع، بل الموجود في الزمن الثاني؛ إنما هو كون غير الكون في الزمن الأول.

وإذا كان الثاني سكونًا؛ فالأول مثله.

فيجب أن يكون سكونًا، ولا يمكن أن نجعل المجموع هو الكون المعبر عنه بالسكون؛ وإلا لما كان السكون معنى واحدًا؛ بل متعددًا و لم يقل به أحد من المحصلين؛ وهو متجه.

وقد قال: الأستاذ أبو إسحاق في الجواب ما يؤول إلى جواب القاضي أيضًا، وهو أن كون الجوهر في أول زمان حدوثه يكون في حكم الحركة.

أما أنه سكون؛ فلما سبق.

وأما أنه في حكم الحركة: فمن جهة أنه غير مسبوق بكون آخر مثله في ذلك الحيز كما في الحركة.

ثم وإن سلم أن كون الجوهر المفروض في أول زمان حدوثه خارج عن الحركة، والسكون؛ فلا يلزم مثله في الحالة الثانية، وإلا فلو لزمت التسوية بين الحالتين؛ لامتنع القول بوجود الحركة، والسكون في الحالة الثانية كما في الأولى؛ وهو محال.

والحق في ذلك أن كل واحد من هذه المذاهب ممكن في نفسه، والقطع به غير واقع.

وإن كان الأشبه إنما هو مذهب الأصحاب بالنسبة إلى مذهب أبي هاشم؛ لما فيه من التعليل الظاهر المعقول دون ما ليس ظاهرًا؛ ولا معقولاً.

هذا ما عندي في هذا الباب؛ وعسى أن يكون عند غيري خلافه.

وإذا ثبت أن الأكوان لا تحقق لها إلا بالنسبة إلى اختصاص الجوهر بالمكان، أو تقدير المكان؛ فلابد من تحقيق وجود المكان، ومعناه.

الفصل الثاني

في بيان وجود المكان[١]

أجمع العقلاء على وجود المكان؛ خلافًا لطائفة من قدماء الفلاسفة فإنهم أنكروا وجود المكان؛ وإنكارهم يقارب جحد الضرورة وما هو المستقر في الأذهان والعقول من الحكم بأن كذا في مكان كذا ويدل عليه أمران:

الأول: أنا قد نشاهد بعض الأجسام في بعض الأواني وزواله عنه، وتعاقب آخر له فيه.

ونعلم ضرورة أن الجسم الثاني قد حل في مكان الأول حالاً فيه، وليس ذلك المحل من ذاتيات أحد الجسمين، ولا عرضياته اللازمة، وإلا لما تصور فيه الاستبدال، فإذن هو أمر خارج؛ وهو المعني بالمكان.

الثاني: هو أنا قد نشاهد حركة الجسم، وانتقاله من جهة إلى جهة أخرى، وذلك لا يتصور إلا بانتقال من شيء إلى شيء وليس ما عنه الانتقال، وإليه من الصفات الذاتية والعرضية اللازمة.

إذ لا انتقال عنها؛ فما عنه الانتقال وإليه؛ هو المعني بالمكان.

فإن قيل: الحركة والانتقال لا تتوقف على المكان لوجهين:

الأول: أنه لا معنى للحركة والانتقال، غير الاستبدال بالقرب، والبعد عن الشيء.

فلو كان ذلك مما يوجب المكان للجسم؛ لأوجبه للنقطة؛ لتحقق هذا الاستبدال بالنسبة إليها.

والنقطة فلا مكان لها لوجهين:

الأول: أنها أمر عدمي؛ إذ هي قبل الخط وانتهاؤه.

---

(١) انظر: المبين للمصنف (ص٩٦)، والشامل للجويني (ص٤٤٤)، وشرح مطالع الأنظار (ص٨١).

والمعنى العدمي؛ لا يكون في مكان.

الثاني: أنها لو كان لها مكان؛ لكان مساويًا لها، والمساوي للنقطة نقطة، وليس جعل إحداهما مكانًا للأخرى بأولى من العكس.

الوجه الثاني: في بيان أن الحركة لا تتوقف على المكان؛ لأنها لو توقفت على المكان؛ لكان المكان علة لها، ولو كان علة لها: فإما أن يكون علة فاعلية، أو صورية، أو قابلية، أو غائية.

فإن كان الأول: فإما فاعل بالطبع، أو الإرادة.

الأول: محال، وإلا فالفاعل: إما ما عنه الحركة، أو إليه.

فإن كان ما عنه الحركة؛ فهو محال.

وإلا لما يتصور السكون فيه.

وإن كان ما إليه الحركة؛ فهو محال، وإلا لما تصور الانتقال عنه.

وإن كان فاعلاً بالإرادة: فهو محال، والمكان غير مريد.

وإن كان علة صورية: فهو محال، إذ ليس المكان صورة للحركة، وإلا لما تصورت الحركة عنه.

وليس علة قابلية: إذا القابل للحركة؛ إنما هو المتحرك.

وليس علة غائية: لأنه موجود قبل الوصول إلى التمام؛ والغاية إنما توجد عند الوصول إلى التمام.

وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على وجود المكان، إلا أنه معارض بما يدل على عدمه.

وبيانه أنه لا يخلو: إما أن يكون المفهوم من المكان عدمًا، أو وجودًا.

فإن كان عدمًا: امتنع أن يضاف الجوهر الموجود بأنه فيه.

وإن كان وجودًا: فإما أن يكون جوهرًا، أو عرضًا.

فإن كان جوهرًا: فإما معقول، أو محسوس.

لا جائز أن يكون من الجواهر المعقولة؛ إذ لا إشارة إليها، ولا وضع لها، وما هذا شأنه فلا يوصف بأنه متصل بالجسم المحسوس، ولا منفصل عنه.

والمكان عند القائل متصف باتصاله بالجسم المتمكن فيه تارة وبانفصاله عنه تارة.

ولا جائز أن يكون جوهرًا محسوسًا: لأنه إما أن يكون جسمًا، أو لا يكون جسمًا.

لا جائز أن يكون جسمًا؛ وإلا لاستدعى مكانًا آخر، ومكانه إما المتمكن فيه؛ أو غيره.

فإن كان الأول: فهو دور.

وإن كان الثاني: فهو تسلسل ممتنع.

ولا جائز أن لا يكون جسمًا: فإن الجوهر المحسوس إما أن يكون مركبًا أو غير مركب.

لا جائز أن يكون غير مركب: إذ هو مطابق للجسم المركب، والمطابق للمركب لا يكون إلا مركبًا.

وإن كان مركبًا: فهو الجسم، ويعود القسم الذي قبله.

وإن كان عرضًا: فلابد له من موضوع يقوم به، ويحل فيه، ولو حل المكان في محل لاشتق له من اسم، وعاد إليه منه حكم وقيل له متمكن كما يقال لموضوع السواد مسودًا، وموضوع البياض مبيضًا؛ ويلزم من ذلك أن يكون المكان عرضًا قائمًا بالمتمكن.

ولو كان كذلك؛ لكان المكان ملازمًا للمتمكن في حركته، وسكونه؛ ضرورة كونه متقومًا به، ولما تصور حركة المتمكن عن المكان، ولا إليه.

وقد قيل: بأن المكان هو ما تقع الحركة عنه، وإليه.

وهذه المحالات إنما لزمت من القول بوجود المكان؛ فهو محال.

والجواب:

قولهم: لا معنى للحركة والانتقال غير الاستدلال بالقرب، والبعد.

قلنا: مطلقًا أو من حاصر يحصر المتنقل.

الأول: ممنوع، والثاني: مسلم.

وعلى هذا: فلا يلزم أن تكون النقطة بالتفسير المذكور مكانًا؛ إذ لا حاصر لها؛ لكونها عدمية.

وقولهم: لو توقفت الحركة على المكان؛ لكان المكان علة لها؛ غير مسلم، وما المانع أن يكون ملازمًا لها؛ واللازم أعم من كونه علة، ولا يلزم من وجود الأعم، وجود الأخص.

وما ذكروه من المعارضة؛ فباطل أيضًا؛ فإنه ما المانع أن يكون المكان جسمًا.

قولهم: يلزم أن يكون له مكان آخر ممنوع؛ بل اللازم للجسم: إما المكان، أو تقدير المكان، ولا تسلسل.

وإن سلمنا: امتناع كونه جسمًا، فما المانع من كونه عرضًا.

قولهم: لو كان عرضًا؛ لكان موضوعه متمكنًا، ليس كذلك؛ فإن مصدر المتمكن ليس هو المكان؛ بل التمكن؛ وهو غير المكان، وموضوع المكان على هذا لا يقال له متمكن؛ ضرورة قيام المكان به.

وعلى هذا: فقد اندفع ما ذكروه من الإشكال.

الفصل الثالث

في تحقيق معنى المكان

وقد اختلف الناس فيه:

فمنهم من قال: هو ما يستقر الشيء عليه: كمقعد الإنسان من الأرض وموضوع قيامه، واضطجاعه.

وأما الفلاسفة فمختلفون:

فقال أفلاطون: مكان الجسم هيولاه، فإن المكان ما كان قابلاً لتعاقب الأجسام عليه، وأول قابل للتعاقب ليس غير الهيولى.

ومنهم من قال: مكان الجسم صورته؛ إذ المكان حاو للمتمكن، والصورة فأول حاو ومتجدد.

ومنهم من قال مكان الجسم هي الأبعاد التي من غاياته.

ومنهم من قال: المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي عليه: كالسطح الباطن من الكون المماس للسطح الظاهر من الماء الذي هو فيه؛ وهو عرض.

ومنهم من قال: المكان هو الخلاء، وفي هذه المذاهب نظر.

أما المذهب الأول: فإنه يوجب أن لا يكون السهم النافذ في الهواء الطائر فيما بين السماء والأرض، وكذلك الحجر المتحرك بالقسر إلى جهة فوق في مكان إذ ليس له في تلك الحالة موضع يستقر عليه؛ وهو ممتنع.

فإنا نشاهده متحركًا، متنقلاً، والحركة لابد وأن تكون عن شيء، إلى شيء وما عنه الانتقال إليه؛ وهو المكان كما سبق في الفصل الذي قبله.

ولهذا يصح أن يقال: إنه متنقل من مكان إلى مكان.

وأما المذهب الثاني، والثالث: وهما القائلان بأن مكان الجسم هيولاه أو صورته فمبني على أن الجسم مركب من الهيولى والصورة، وقد أبطلناه.

وإن سلم أن الجسم مركب الهيولى والصورة؛ فيمتنع أن يكون كل واحد منهما مكانًا للجسم؛ وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: أن كل واحد منهما جزء من الجسم؛ والشيء لا يكون في جزئه.

الثاني: أن الجزء من الكل داخل في مكان الكل، فلو كان الجزء هو مكانًا للكل؛ لكان الشيء الواحد مكانًا لنفسه، ومتمكنًا فيه؛ وهو محال.

الثالث: أنه يمكن أن يقال بانتقال الجسم عن مكانه وإن كانت المادة والصورة من الجسم بحالهما، وليس يلزم من الاشتراك المكان والهيولى في إمكان التعاقب عليهما أن يكون هيولى الجسم مكانًا، وإلا لامتنع اشتراك المختلفات في عارض واحد.

ولا يلزم من اشتراك المكان والصورة في أن كل واحد منهما حاوٍ أن تكون صورة الجسم مكانًا؛ لما حققناه في الهيولى.

كيف وأن المكان ليس مطلق حاوٍ؛ بل ما كان حاويًا منفصلاً عن المحوي؛ وليست الصورة كذلك.

وأما المذهب الخامس: القائل بأن المكان هو الأبعاد التي بين غايات الجسم فمردود من جهة أن المكان مما يصح الانتقال عنه، وإليه والأبعاد التي هي غايات الجسم ليس كذلك؛ إذ هي ملازمة للجسم غير مفارقة له.

كيف وأنا لا نسلم أن تلك الأبعاد خارجة عن الجواهر المتصلة التي هي طرف الجسم، وهي جزء منه؛ وجزء الشيء لا يكون مكانًا للشيء على ما تقدم.

وعلى هذا: فقد بطل المذهب الخامس أيضًا.

وأما المذهب السادس: القائل بأن المكان هو الخلاء فالنظر فيه يتوقف على تحقيق الخلاء وبيان معناه.

والخلاء: قد يطلق بمعنى عدم الملاء، فيكون عدمًا صرفًا؛ كما حققناه فيما وراء كرة العالم.

وعلى هذا: فلا يكون الخلاء بهذا الاعتبار مكانًا للجسم؛ إذ المكان ما يمكن الإشارة إليه؛ فإنه يصح أن يقال: الجسم في المكان، والعدم المحض لا إشارة إليه.

ولأن المكان مما يصح أن يوصف الجسم بأنه فيه، وأنه منتقل عنه وإليه؛ وذلك غير متصور في العدم المحض.

كيف وأن الخلاء بهذا الاعتبار ما لم يعرف قائلاً قال بكونه مكانًا للجسم.

وقد يطلق الخلاء ويراد به البعد القائم لا في محل من شأنه أن تتعاقب عليه الأجسام وتملأه، والخلاء بهذا الاعتبار مختلف في إثباته، وفي كونه مكانًا.

وقد احتج القائل أما على إثباته: فإنا لو فرضنا عدم الملاء فيما بين السماء والأرض، ورفعناه عن الذهن؛ فإنا لا نشك في أن بين السماء، والأرض بعدًا لو فرضت فيه الأجسام؛ لملأته ويمكن نفوذه: كالسهم وغيره.

وأما على كونه مكانًا للأجسام؛ فمن وجهين:

الأول: أنه إذا لم يكن الجسم متحركًا عن مكانه؛ فهو ساكن فيه، فلو لم يكن مكان الجسم هو الأبعاد بالتفسير المذكور؛ بل السطح الحاوي، أو الجسم المحيط؛ لكان الجسم المستقر في قعر الماء الجاري، والواقف في الهواء السيال لتبدل المحيط به وتجدده مما يمنع عليه أن يكون متحركًا لوقوفه، وأن يكون ساكنًا مع تبدل مكانه؛ وذلك محال بخلاف ما إذا كان المكان هو الأبعاد المذكورة.

الثاني: أنه لو لم يكن المكان هو الخلاء بالتفسير المذكور؛ لكان لكل جسم مكان؛ ضرورة تناهي الأجسام.

وأما النافي لذلك؛ فإنه قال: البعد المفروض: إما أن يكون وجوديًا، أو عدميًا.

فإن كان وجوديًا: فإما أن يكون غير متناه، أو متناه.

فإن كان الأول: فهو محال؛ لما تقدم في تناهي الأبعاد.

وإن كان متناهيًا: فإما أن يكون قائمًا بنفسه، أو لا يكون قائمًا بنفسه.

فإن كان قائمًا بنفسه: فهو جوهر، وإن لم يسم باسم الجوهر.

وهو إما أن يكون محسوسًا، أو غير محسوس.

فإن كان محسوسًا: فهو متجزئ؛ ضرورة مطابقته للجسم المتجزئ وهو المعنى بالجسم، فإن لم يسم باسم الجسم؛ فيكون المكان بهذا الاعتبار جسم لا غيره.

وإن لم يكن محسوسًا؛ بل معقولاً محضًا: فلا يكون واقعًا في امتداد الإشارة إليه؛ ولا يصح اتصاف الجسم المحسوس بكونه فيه، ومتصلاً به ومنفصلاً عنه؛ وليس المكان كذلك؛ على ما سبق.

وإن لم يكن قائمًا بنفسه: فهو عرض، والعرض فلابد له من موضوع يقومه؛ وقد قيل إن الخلاء ليس كذلك.

وإن كان عدميًا: فالعدم لا يكون مكانًا للجسم؛ لما حققناه فيما إذا كان معقولاً محضًا.

ثم اعترض على ما قيل من الحجة الأولى، وعلى الحجة الثانية أنها إنما تلزم أن لو كان لكل جسم مكانًا، وليس كذلك.

وعلى هذا: فالأشبه بالمكان أنه السطح على ما قال به الفلاسفة أو ما هو اللائق بأصول أصحابنا: أن المكان إنما هو الجواهر المجتمعة المحيطة بالجوهر، أو الجسم المحاط به.

وإن كنت لم أجد في ذلك عنهم نصًا، لا في هذا ولا غيره، فيما يرجع إلى معنى المكان، ولعل غيري اطلع عليه.

الفصل الرابع

في أن المكان هل يخلو عن المالئ له أم لا؟

اتفق أصحابنا، وجماعة من المتكلمين، وبعض قدماء الفلاسفة: على جواز خلو المكان عن المالي له.

وذهب المتأخرون من الفلاسفة، والجم الغفير منهم، وجماعة من المتكلمين: إلى إمكان ذلك حتى زعم بعض الكراميه أنه لو ارتفعت الوسائط فيما بين السماء والأرض؛ لاصطك جرم السماء والأرض، متحركًا كل واحد إلى الآخر.

احتج من قال بالجواز بحجج:

الأول: أنه لو امتنع خلو المكان عن الملاء؛ للزم منه امتناع حركات الأجسام في العالم فيما بين السماء والأرض؛ وهو خلاف المشاهد المحسوس.

وبيان الملزوم: أنه يلزم من تحرك الجسم: إما مداخلته لما يليه من الأجسام، أو مدافعته.

والأول: محال لما سبق.

والثاني: يلزم منه: إما أن ينتقل المدفوع إلى مكان الدافع، أو إلى مكان غيره.

فإن كان الأول: فلا يتصور انتقال الأول إلى مكان الثاني حتى يخلو منه، ولا يتصور انتقال الثاني عن مكانه؛ وهو دور.

وإن كان الثاني: لزم أن يحرك ما يليه، وهلم جرا إلى أن يتصل تحرك الأجسام بكرة الثوابت؛ وهذا أيضًا محال خلاف المشاهد.

الثانية: أن النمو لا يكون إلا بدخول الخط بين أجزاء الثاني ولا دخول له في غير الخلاء.

الثالثة: أنا نشاهد الجسم متخلخلاً بعد التكاثف، ومتكاثفًا بعد التخلخل

من غير زيادة في أجزائه، ولا نقص؛ وليس ذلك إلا بسبب الخلاء، وتباعد أجزائه، وانضمامها.

الرابعة: أنا لو فرضنا سطحين مستويين انطبق أحدهما على الآخر بتمامه، ثم فرضنا ارتفاع أحدهما عن الآخر دفعة؛ فهو ممكن ويلزم من ذلك حصول الخلاء في وسط ذينك السطحين إلى أن يتصل الملاء من الطرفين إلى الوسط، وربما احتجوا باستبصارات أخرى منها:

أن الإناء المملوء رمادًا يمتنع معه فيه ملوه ماءً، وكذلك الدن المملوء شرابًا إذا أخذ ما فيه، ووضع في زق وسعهما ولولا الخلاء؛ لما كان كذلك.

وأما النفاة فقد احتجوا بحجج أيضًا:

الأولى: أنه لو تصور الخلاء فلو فرض أن متحركًا تحرك لقطع مسافة في الخلاء وبمثل تلك الحركة؛ لقطع مثل تلك المسافة في ملاء فإن قطعه لمسافة الخلاء يكون أسرع من قطعه لمسافة الملاء وفي زمان أقل من زمان الملاء؛ ضرورة المعاوق له في الملاء وعدمه في الخلاء.

وعند ذلك: فلو فرض ملاء أرق من الملاء الأول نسبته في الممانعة إليه كالنسبة الواقعة بين زمن المتحرك في الخلاء والمتحرك في الملاء الأول؛ فيلزم أن يكون قطع المتحرك للمسافة في الملاء الأرق بمثل الحركتين السابقتين عاملاً لقطع المتحرك في الخلاء؛ ضرورة التساوي في النسبة، ومحال أن يتساوى، ما له معاوق، بما ليس له معاوق، وهذا المحال: إنما لزم من الخلاء؛ فلا خلاء.

الحجة الثانية: قالوا: إنا نشاهد وقوف ذوات التجاويف على المادة بسبب تعلق الهواء بقعرها ونتوء اللحم المصوص بالقارورة، وكذلك السحارة المملوءة ماء إذا سد رأسها لا يترل منها الماء؛ بخلاف ما إذا فتح رأسها.

وكذلك نشاهد بقبقة الكوز الضيق الرأس؛ إذا صب منه الماء؛ لدخول الهواء فيه؛ ليكون بدل ما يترل من الماء؛ وليس ذلك إلا بسبب امتناع الخلاء.

وفي حجج المذهبين نظر:

أما الحجة الأولى: على جواز الخلاء، فلقائل أن يقول: ما المانع من الحركة من غير مداخلة، ولا مدافعة؛ وذلك بأن يعدم الله -تعالى- ما يلي الجسم المتحرك من الأجسام حالة حركته شيئًا، فشيئًا ويخلق ما يملأ حيزه المتفرغ منه حالة خلوه منه شيئًا فشيئًا، إلى حيز سكونه.

وأما حجة النمو فلقائل أن يقول: ما المانع أن يكون النمو زيادة أبعاد الجسم الثاني: بأن يخلق الله -تعالى- زيادة أخرى في أقطار الجسم شبيهة به عند الأكل، والشرب، بحكم جري العادة من غير خلو بين أجزاء المغتدى وبتقدير أن تكون الزيادة، والنمو من أجزاء المغذى فما المانع من مدافعتها لأجزاء الثاني إلى غير أحيازها، وحصول أجزاء المغذى في أحيازها، ولا يلزم منه المدافعة لما يلي أجزاء الثاني من الأجسام عن أماكنها؛ لما سبق في الحجة الأولى.

وأما حجة التكاثف والتخلخل، فلقائل أن يقول: ما المانع أن يكون التخلخل بخلق الله -تعالى- أجزاء زائدة فيه، والتكاثف بإعدام بعض أجزائه؛ لا أنه بسبب الخلاء.

وأما حجة السطحين: فما المانع أن يخلق الله -تعالى- مع ارتفاع أحدهما عن الآخر بينهما المالي لما بينهما؛ لا بأن يكون واحدًا من الطرفين.

وأما حجة الرماد دون الشراب فغير صحيحة؛ فإنها خلاف ما دل عليه الاعتبار، وبتقدير الصحة؛ فلا مانع أن يكون الرب -تعالى- قد أعدم بعض أجزاء الرماد، أو الشراب حتى صار غيره في مكانه.

وأما الحجة الأولى على امتناع الخلاء فمبنية على أن المتحرك في الخلاء، إذا قطع المسافة في نصف يوم مثلاً، والمتحرك في الملاء الأكثف قطعها في يوم مثلاً، وكان الملاء الأرق في المانعة على النصف من الملاء الأكثف أنه يجب أن

يكون المتحرك في الملاء الأرق قد قطع المسافة في نصف يوم؛ ضرورة أن المانع فيه على النصف منه في الملاء الأكثف، وليس كذلك؛ بل إنما يقطعها عند التقدير في ثلاثة أرباع يوم.

وذلك أنا لو قدرنا عدم المانع في الملاء الأرق؛ لكان قطعه للمسافة في نصف يوم، ولم يظهر تأثير المانع في الملاء الأكثف إلا في زيادة نصف يوم.

فإذا كان المانع في الملاء الأرق على النصف منه في الملاء الأكثف؛ فيظهر ممانعته في نصف ما أثرت فيه ممانعة الأكثف؛ وذلك ربع يوم.

وعلى هذا فلا مساواة بين المتحرك في الخلاء، والملاء الأرق.

وأما باقي الحجج فضعيفة؛ إذ لا مانع أن يقال:

ذلك كله إنما هو بفعل فاعل مختار بحكم جري العادة كما في الشبع عند الأكل والري عند الشرب للماء أما أن يكون ذلك لامتناع الخلاء فلا.

وعلى هذا فالمسألة من الطرفين غير يقينية عندي، ومن ظهر له اليقين؛ فعليه باعتقاده.

الفصل الخامس

في تحقيق معنى الحركة والسكون[(١)]

وقد اختلف فيهما: والذي عليه إجماع الفلاسفة أن الحركة معنى وجودي وعبروا عنها بأنها استبدال حالة قارة في المحل بأخرى يسيرًا يسيرًا، لا دفعة واحدة، وأنها قد تكون في المكان؛ كالحركة من مكان إلى مكان، وفي الكيف: كالتسود والتبيض، وفي الكم: كالنمو أو الذبول، والتكاثف، والتخلخل ونحو ذلك.

وأما السكون: فعبارة عن عدم الحركة، فيما من شأنه أن يكون قابلاً للحركة، حتى أن ما لا يكون قابلاً للحركة وإن لم يكن متحركًا: كالإله -تعالى-؛ فإنه لا يكون ساكنًا.

وما ذكروه في رسم الحركة؛ فغير صحيح.

فإنا لو فرضنا مكانين لا يفصلهما ثالث، وفرضنا جوهرًا تحرك من أحدهما إلى الآخر: فإما أن يقال بأن تلك الحركة متجددة، أو غير متجددة.

فإن قيل بالتجدد: فكل جزء منها؛ فلابد وأن يقطع جزءًا، أو مكانًا غير ما يقطعه الآخر؛ ويلزم من ذلك أن يكون بين المكانين المفروضين، أمكنة أخرى؛ وهو خلاف الفرض.

وإن قيل بعدم التجدد: فلم يصح ما ذكروه في حد الحركة من الاستبدال يسيرًا يسيرًا.

وأما ما ذكروه في تفسير السكون؛ فسيأتي إبطاله فيما بعد.

وأما ما يتعلق بالحركة والسكون من التفاصيل، والأحكام على أصولهم؛

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص٩٦)، والمبين للمصنف (ص٩٥)، وشرح المواقف (١٩٨/٦)، والإحكام للمصنف (١٦٠/١، ١٨١)، والحدود الأنيقة (ص ٧٣)، والتعريفات (٢٠١)، وأبجد العلوم (٢٤٦/٢).

فقد استقصيناه في دقائق الحقائق، وغيره من كتبنا، وحققنا ما فيه؛ فعليك بمراجعته.

وأما أصحابنا وأكثر العقلاء: فقد اتفقوا على أن اسم الحركة والسكون، لا يطلق على غير الحصول في المكان، والخروج عنه.

ثم اتفق القائلون بالأكوان على أن الجوهر إذا كان في مكان، وخرج منه ودخل في مكان آخر، أن الخروج من الأول، هو عين الدخول في الثاني، والدخول في الثاني عين الخروج من الأول، لا أنه غيره.

واتفقوا على أن الخروج من الأول، والدخول في الثاني حركة، وأن السكون الثاني في الزمان الثاني: إما في المكان الأول، أو المكان الثاني سكون واختلفوا في الكون الأول، في أول زمان حدوث الجوهر، وفي السكون الأول في المكان الثاني، وهو الدخول فيه؛ هل هو سكون، أم لا؟

فذهب المتحدثون من أصحابنا وغيرهم: إلى أنه سكون، ووصفوه بالحركة والسكون معًا، وقالوا: الخروج عن الأول، والدخول في الثاني حركة عن الأول إلى الثاني وسكون في الثاني. وبنوا على هذا الأصل صحة القول بأن كل حركة سكون لأن كل حركة لابد وأن تكون دخولاً في مكان وليس كل سكون حركة وذلك كالكون الثاني في المكان الأول أو الثاني.

وذهب آخرون من أصحابنا وغيرهم: إلى أن الكون الأول في المكان الثاني، لا يكون سكونًا؛ لكن من هؤلاء من اعترف مع ذلك بالتماثل بين الكون الأول والثاني، في المكان الثاني، ومنهم من قال بالاختلاف.

احتج من قال بكونه سكونًا: بأنه لا نزاع في أن الكون الثاني، في الزمن الثاني سكون؛ فالكون الأول أوجب اختصاص الجوهر بالمكان الثاني، حسب إيجاب الكون الثاني له.

ووجه اختصاصه به في الحالة الثانية؛ كما في الكون الثاني والثالث، فلو أمكن تقدير فرق بين الكون الأول والثاني مع الاتحاد في إيجاب تخصيص

الجوهر بذلك المكان؛ لأمكن مثله في الثاني، والثالث؛ وهو محال.

وإن قيل: بالتماثل؛ فيلزم من كون الثاني سكونًا، أن يكون الأول سكونًا؛ لأن ما ثبت لأحد المثلين يكون ثابتًا للآخر.

ومن لم يسمه مع ذلك سكونًا؛ فلا نزاع معه في غير التسمية.

واعلم أن القول بهذا المذهب، والتمسك بهذا المسلك، وإن سنده الأئمة من أصحابنا: كالقاضي، والإمام أبي المعالي، وغيرهما؛ ففيه نظر؛ إذ لقائل أن يقول: وإن سلمنا أن الكون الثاني سكون؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم أن يكون الكون الأول سكونًا.

وما ذكرتموه من الاشتراك بينهما مما لا يوجب التماثل بينهما؛ فإنه لا مانع من اشتراك المختلفات، والمتماثلات في واحد.

كيف وأن الكون الأول، هو عين الخروج من المكان الأول، وهو أيضًا حركة بالاتفاق منا، ومنكم.

والكون الثاني ليس حركة، ولا هو خروج عن المكان الأول ولو تماثلا؛ لجاز أن يثبت لكل واحد منهما، ما يثبت للآخر.

فهذا إشكال مشكل، ولعل عند غيري جوابه.

وربما قيل في إبطال هذا المسلك طرق أخرى، لابد من الإشارة إليها، والتنبيه على جوابها.

الأول: أنهم قالوا: الحركة مضادة للسكون، كمضادة السواد للبياض فلو جاز أن يكون الكون الأول في المكان الثاني سكونًا مع كونه حركة؛ لاجتمع المتضادات، أو لما كانا ضدين، وكل واحد من الأمرين محال.

والثاني: أنه لو جاز أن يكون الكون الأول سكونًا، فالسهم الدافع الحركة إذا لم يوجد منه في كل مكان إلا كون واحد، فلو كان واحد من الأكوان المفروضة سكونًا، لزم أن يكون السهم في حالة حركته ساكنًا؛ وهو محال.

والجواب عن الأول: أن المضادة بين الحركة والسكون، ليست مطلقًا حتى تكون الحركة كالمكان مضادة للسكون فيه؛ بل عين الحركة إلى المكان هو عين السكون فيه.

وإنما التضاد بين الحركة عن المكان، والسكون فيه، ولا جرم لا يجتمعان.

الثاني: أن كل كون من الأكوان المفروضة، وإن كان سكونًا في المكان الذي إليه الحركة؛ فلا يمتنع أن يكون حركة؛ لما قررناه، وإن كانت الحركة عند كل واحد لا تكون سكونًا فيه.

وعلى هذا: فمدار المذهبين على المماثلة بين الكون الأول والثاني وعدم المماثلة.

ولا يخفى أن القول بالاختلاف لما ذكرناه في الإشكال أشبه، وعليك بتخليص الحق من ذلك.

الفصل السادس

فيما اختلف في كونه متحركًا وبيان الحق فيه(١)

وقد اختلف في ذلك في صور.

الصورة الأولى: أنه إذا تحرك الجسم من مكان إلى مكان، فقد اتفقوا على تحرك الجواهر الظاهرة منه، لمفارقتها أحيازها.

واختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن منه، هل هو متحرك أم لا؟

فقال بعضهم: إنه متحرك؛ لأنه لو لم يكن متحركًا؛ لكان ساكنًا ولا واسطة فيما هو قابل للحركة، والسكون، بين الحركة والسكون.

ولو كان ساكنًا مع حركة باقي الأجزاء؛ لحصل الانفكاك، والانفصال؛ وهو خلاف المحسوس؛ ولأن الحيز المحيط بكلية الجسم حيز له أيضًا.

وإن لم يكن مماسًا له؛ إذ هو حيز حيزه، والداخل في الداخل داخل.

فإذن هو داخل في حيز حيزه؛ فيكون متحيزًا به أيضًا، وقد خرج عنه إلى غيره لا محالة؛ فيكون متحركًا عنه.

وقال بعضهم: إنه غير متحرك نظرًا إلى أن حيزه إنما هو الجواهر المحيطة به؛ وهو غير مفارق لها، ولا منفصل عنها.

ثم اختلف هؤلاء في المستقر في السفينة المتحركة:

فمنهم من قال: إنه ليس بمتحرك، كما في الجوهر الباطن من الجسم المتحرك.

ومنهم من قال: إنه متحرك، وفرق بينه وبين الجوهر الباطن من الجسم المتحرك من حيث أن الجوهر لم يفارق المحيطة به بخلاف راكب السفينة، فإنه مفارق للجواهر الهوائية المحيطة به، وخارق لها، وخارج منها من شيء إلى شيء، وعلى هذا فالحجر المستقر في قعر الماء السيال؛ لتبدل أحيازه عليه؛

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين (ص٤٥٤).

يكون متحركًا.

والحق أن الاختلاف في حركة الجوهر الباطن من الجسم المتحرك، آيل إلى الخلاف في التسمية؛ فإن من منع من كونه متحركًا كما يعني به، أنه غير مفارق للجواهر المحيطة به، ولا يمنع من تبدل الحيز المحيط به بجملة الجسم عليه.

ومن قال إنه متحرك لم يعن عنه، غير تبدل الحيز المحيط بكل الجسم عليه ولا يمنع من كونه غير متحرك بمعنى أنه غير مفارق للجواهر المحيطة به؛ ولاحظ لذلك في المعنى.

الصورة الثانية: قال الأستاذ أبو إسحاق: إذا كان الجوهر مستقرًا في مكانه، ونحرك عليه جوهر آخر من جهة إلى جهة، بحيث تبدلت محاذاته له؛ فالجوهر المستقر في مكانه، يكون متحركًا، والتزم على ذلك أنه لو تبدلت عليه المحاذات من جهة إلى جهة بأن تحرك عليه جوهران أحدهما من جهة يمينه، والآخر بالعكس؛ أنه يكون متحركًا يمنة، ويسرة في حالة واحدة.

وزعم أن الحركة منها ما يزول بها الشيء المتحرك عن حيزه، وبهذا الاعتبار لا يكون الجوهر متحركًا يمنة، ويسرة معًا.

ومنها ما لا يزول بها المتحرك؛ بل يزول بها عنه غيره.

والحركة بهذا الاعتبار لا يمتنع فيها ذلك.

وخالفه في ذلك الجماعة وشددوا في الإنكار عليه، ولا معنى لإنكارهم تسمية ما عنه حركة إذا لم يعن بكونه متحركًا، أنه خارج من حيزه وداخل في حيز؛ بل غايته أنه أطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات، كما أطلق الأصحاب اسم السكون على الحركة، ولا معنى للتراع في التسمية.

الفصل السابع

في تحقيق معنى الاجتماع والافتراق والمماسة والتأليف

وقد اتفق القائلون بالأكوان على أنه لو خلق الله -تعالى- جوهرًا فردًا في حيز من الأحياز؛ فلابد وأن يقوم به كون يخصصه بذلك الحيز على ما سبق.

ثم اتفقوا على جواز خلق الله -تعالى- ستة من الجواهر محيطة بذلك الجوهر من فوقه، وأسفله، ويمينه، وشماله، وخلفه، وقدامه، إلا ما نقل عن بعض المتكلمين أنه منع من ذلك، ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد، لأكثر من جوهر واحد؛ حذرًا من القول بتجزء الجوهر الفرد؛ وهو مكابرة للمحسوس، ومنع من تأليف الجسم الطويل، العريض، العميق؛ وهو محال.

واتفقوا على المجاورة، والتأليف بين الجوهر المفروض، والجوهر المحيط به ثم اختلفوا بعد ذلك.

فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري، والمعتزلة: إلى أن المجاورة؛ وهي وقوع الجوهرين في حيزين لا يفصلهما ثالث؛ زائدة على الكون الموجب لتخصيص الجوهر بحيزه حالة انفراده.

وأن التأليف والمماسة زائدة على المجاورة، ومغايرة لها؛ وهو حادث عقيبها، وأن المباينة: وهي وقوع الجوهرين في حيزين يفصلهما ثالث؛ ضد المجاورة.

وأن المجاورة شرط للتأليف، والمماسة؛ وأن التأليف، والمماسة: ينتفي بالمباينة المضادة لشرط التأليف، ويمكن أن يكون ذلك لمضادة المباينة للتأليف وشرط على أصل الشيخ أبو الحسن، غير أن الشيخ أبا الحسن زعم أن المجاورة القائمة بالجوهر الفرد وأن تعدد المجاور له واحدة، والتأليف القائم به متعدد بتعدد المؤتلف معه حتى أنه قال: الجوهر الفرد إذا أحاط به ستة من الجواهر؛ فقد قام به ست تأليفات، ومماسات، ومجاورة واحدة، وأن المماسات الست تغني عن مكون سابع، يكون مخصصًا له بحيزه، على ما حكاه عنه القاضي أبو بكر.

وأما المعتزلة: فإنهم قالوا: إذا تحققت المجاورة بين الجوهرين، وكان أحدهما رطبًا، والآخر يابسًا، ولدت المجاورة بينهما تأليفًا، واحدًا قائمًا بهما.

وإن تألف مع ستة من الجواهر؛ فقد اختلفوا فيه:

فمنهم من قال يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد، وقالوا إذا لم يبعد قيام تأليف واحد بجوهرين؛ لم يبعد قيامه بأكثر من ذلك.

ومنهم من قال: إذا تألف جوهر مع ستة جواهر يقوم بالجملة ستة تأليفات، واتفقوا على امتناع قيام سبع تأليفات بالجملة، حذرًا من انفراد كل جزء بتأليف، وعند ذلك فلو قدرنا مباينة بعض الجواهر السبعة للباقي فيلزم منه زوال تأليفه معها ضرورة فوات شرط التأليف وهو المجاورة.

ثم أبطلوا قول من جوز قيام تأليف واحد بسبعة جواهر بأن قالوا: المباينة بين الجواهر وإن لم تكن مضادة للتأليف؛ فهي مضادة لشرط التأليف؛ وهي المجاورة.

فلو كان التأليف القائم بالجميع واحدًا؛ لبطل ببطلان تأليف الواحد منها؛ إذ التأليف الواحد يستحيل أن يبطل من وجه دون وجه.

وذهب الأستاذ أبو إسحاق: إلى أن المماسة والتأليف بين الجواهر هو نفس المجاورة بينها من غير مغايرة، وأن المجاورة، والمماسة القائمة بالجوهر متعددة بتعدد المجاور المماس له، وأن المباينة ضد المماسة والتأليف حقيقة؛ إذ هي ضد المجاورة بالاتفاق، والمجاورة هي عين المماسة، والتأليف على أصله.

وذهب القاضي أبو بكر: إلى أن الجوهر إذا اختص بحيزه، وتتابعت عليه الأكوان في ذلك الحيز الواحد، فهو عند انضمام جوهر آخر إليه على ما كان عليه قبل الانضمام؛ لم يتغير حكمه وصفته، غير أن الكون الموجود له قبل الانضمام؛ يسمى سكونًا، والكون المتجدد له بعد الانضمام، -وإن كان مماثلاً للكون الأول- يسمى اجتماعًا، وتأليفًا، ومجاورة، ومماسة.

والكون المتجدد له بعد مفارقة ذلك الجوهر له؛ يسمى مباينة.

فالكون واحد، وإن تبدلت التسميات عليه، والأكوان المختلفة على أصله ليس غير الأكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالأحياز المختلفة.

فهذا ما أوردناه من حكاية المذاهب على سبيل الإيجاز والاختصار، ولابد من تتبع ما فيها على ما هو المألوف من عادتنا، والتنبيه على ما هو الأولى فيها.

فنقول: أما معتقد الشيخ أبي الحسن: أن المجاورة زائدة على الكون الموجب لتخصيص الجوهر بحيزه، وأن المماسة زائدة على المجاورة.

فلقائل أن يقول: وما المانع أن يكون ما للجوهر من الكون غير مختلف.

وإنما الاختلاف عائد إلى التسميات كما ذكره القاضي أبو بكر، والذي يدل على ذلك: أن حالة الجوهر، وهو مستقر في حيزه حالة الانفراد إما أن يقال بتغيرها حالة انضمام جوهر آخر إليه، أو لا يقال بتغيرها.

لا جائز أن يقال بالأول: حيث أنه لم يتجدد غير انضمام جوهر آخر إليه، والجوهر أو ما قام بالجوهر، لا يكون مؤثرًا في حكم جوهر آخر؛ لعدم قيامه به، وحكم الجوهر يمتنع أن يكون مستفادًا له من غير ما قام به كما سيأتي.

وسواء كان مباينًا له، أو غير مباين، ولا سيما على أصله حيث أنه ذهب إلى أن حكم العلم لا يتعدى إلى الجملة التي محل العلم منها، وأن البنية المخصوصة ليست شرطًا لقيام العرض بمحله.

ولو جاز أن يكون الجوهر، أو ما قام به مؤثرًا في حكم جوهر آخر؛ لما امتنع القول باشتراط البنية المخصوصة في بعض الأعراض؛ كالإدراكات وغيرها، كما تقوله المعتزلة.

وإن كان الثاني: ففيه تسليم المطلوب، وما يجده من التفرقة بين حالة كون الجوهر مستقرًا في حيزه، وحالة ضم جوهر آخر إليه؛ فإنه هو عائد إلى

اختلاف كونيهما، وليس في ذلك ما يدل على عرض زائد على كونهما، وإلا كان ما نجده من التفرقة بين حالة تباعد أحد الجوهرين، وقربه من الآخر يوجب كون القرب عرضًا زائدًا كما في المماسة؛ وهو خلاف أصل الشيخ.

وإن سلمنا أن المماسة والمجاورة زائدة على الكون الموجب لتخصيص الجوهر بحيزه، ولكن ما المانع من كون المماسة عين المجاورة، كما قاله الأستاذ أبو إسحاق، وليس ذلك ممتنعًا؛ فإنه لا يمكن تقدير كل واحد منهما دون الآخر، و لم يدل الدليل على المغايرة؛ فاحتمل أن يكون ذلك لاتحاد المعنى.

وبمثل هذا خبرنا إلى أن الأمر بالشيء نهي عن أضداده، وأن النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده.

وإن سلمنا أن المماسة غير المجاورة؛ ولكن ما المانع أن تكون المجاورة متعددة؛ لتعدد المماسة؛ فإنه إذا أحاط بالجوهر ستة جواهر، فكما هو مماس لكل واحد منها؛ فهو مجاور لكل واحد منها.

وعند ذلك: فلا يخفى أن التفرقة من غير دليل تحكم.

وإن سلمنا صحة التفرقة؛ ولكنه يمتنع أن يقال بوقوع الاكتفاء بالمماسات عن الكون السابع المخصص للجوهر بحيزه كما قاله الشيخ أبو الحسن.

وذلك لأن الجوهر، قبل انضمام الجواهر الستة إليه؛ كان مفتقراً إلى تخصيصه بحيزه إلى كون يخصصه به؛ وهو بعد الانضمام متخصص به، فكان مفتقرًا إلى كون يخصصه به.

ومن مذهب الشيخ أبي الحسن أن المماسات مخالفة للكون المتخصص بالحيز حالة الانفراد بالحكم الذي يوجبه عرض لا يوجبه خلافه.

ولهذا امتنع أن تكون القدرة، والإرادة، والعلم كل واحد منها يفيد حكم الآخر لمخالفته له.

حتى أن القدرة لا توجب كون محلها عالمًا، ولا مريدًا؛ وكذلك العلم لا

يوجب كون محله قادرًا ولا مريدًا.

وأما معتقد المعتزلة: أن التأليف زائد على المجاورة، والمجاورة زائدة على الكون المخصص للجوهر بحيزه؛ فباطل بما أوردناه من الإشكال الأول والثاني، على معتقد الشيخ أبي الحسن.

والذي يخص المعتزلة في قولهم بتولد التأليف عن المجاورة، وجواز قيام التأليف الواحد بجوهرين أمران:

الأول: إبطال القول بالتولد على ما أسلفناه.

والثاني: إبطال قيام التأليف الواحد بجوهرين، وبيانه: أنه لو جاز قيام التأليف الواحد بجوهرين:

فإما أن يقوم بكل واحد منهما عن ما قام بالآخر، أو غيره.

فإن كان الأول: لزم تعدد المتحد، واتحاد المتعدد؛ وهو محال.

ولو جاز ذلك؛ لجاز قيام العلم الواحد بمحلين، والقدرة الواحدة بمحلين، والجوهر الواحد بحيزين، إلى غير ذلك؛ والكل محال.

وإن كان الثاني: فلم يكن ما قام بهما واحدًا؛ إذ الواحد لا تعدد فيه ولا تبعيض؛ وهو خلاف الفرض، وما نجده في بعض الأجسام من صعوبة فك بعض أجزائه عن بعض؛ فليس ذلك لاتحاد التأليف كما ظنوه؛ بل إنما ذلك لعدم خلق القدرة عليه بحكم جري العادة.

هذا إن كان قائمًا بمحل القدرة، وإلا فلعدم تعلق القدرة به.

وإن سلمنا إمكان قيام التأليف الواحد بجوهرين، غير أن التأليف عندهم من الأعراض الباقية، وهو متولد من المجاورة، والمباينة ضدٌّ عندهم للمجاورة دون التأليف، ومن أصلهم أنه لا يلزم من انتفاء السبب المولد، انتفاء المسبب.

وعند ذلك فإن قالوا: بوجود التأليف مع انتفاء المجاورة بالمباينة فقد ارتكبوا محالاً، وإن قالوا بلزوم انتفاء التأليف عند انتفاء المجاورة بالمباينة؛ فقد

نقضوا أصلهم.

وأما مذهب الأستاذ أبي إسحاق وإن كان أقرب مما تقدم؛ لكن يلزم عليه ما ألزمناه من الإشكال الأول على مذهب الشيخ أبي الحسن.

فإذن الأقرب إلى أصول أصحابنا في تقرير امتناع اشتراط البنية المخصوصة في عرض من الأعراض ما ذكره القاضي أبو بكر؛ فعليك بتفهمه، وتحقيقه.

الفصل الثامن
في بقية أحكام الاجتماع والافتراق
خاصة على أصول أصحابنا

فمنها: أن الجوهر الفرد إذا كان مستقرًا في حيزه، ولم ينضم إليه جوهر آخر: فقد قال الأستاذ أبو إسحاق فيه ست مباينات مُضادة للست مجاورات.

وإن انضم إليه جوهر واحد فيه خمس مباينات مضادة لخمس مجاورات، ومجاورة واحدة مضادة لمباينة واحدة، وعلى هذا النحو في الزيادة والنقصان وما باينه من الجواهر؛ فغير معينة بخلاف ما يماسه، فإنه لا يكون إلا معينًا، هذا كله فيما لم يحصل فيه المماسة أولاً.

وأما ما حصلت فيه المباينة بعد المماسة، فقد قال في قول: إن المباينة الطارئة للجواهر المعينة التي كانت مماسة له.

وقال في قول آخر: إنه مباين بست مباينات لستة جواهر غير معينة وهذا تفريع منه على أن المماسة، والمباينة من الأعراض الزائدة على نفس الكون المخصص للجوهر بحيزه، وأن المماسة متعددة، وقد عرف ما فيه.

ومنها: أنه لو وجد جوهران في حيزين بينهما أحياز ثم وجد جوهر آخر منضمًا إلى أحد الجوهرين؛ فهو لا محالة قريب من المنضم إليه، وبعيد من الآخر.

فقال الأصحاب: عين قرب المتوسط من أحد الجوهرين هو عين بعده من الآخر.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: القرب غير البعد؛ لأنه لو كان القرب من أحد الجوهرين، هو عين البعد من الجوهر الآخر؛ فيلزم منه أنه لو قدر انضمام الجوهر البعيد إلى القريب، وانتقاله إليه أن يبطل البعد بينهما بمضادة القرب له.

ويلزم من إبطال بعده من أحد الجوهرين، إبطال قربه من الآخر؛ ضرورة الاتحاد؛ وهو محال.

وما ذكره الأستاذ فمبني على أن البعد هو المباينة، والقرب هو المجاورة، وأن كل جوهر فرد، ففيه ست مباينات لستة جواهر فإذا جاور جوهرًا؛ فقد زالت عنه مباينة واحدة، وبقي خمس مباينات على ما عرف من أصله.

والحق ما ذكره الأصحاب من القول بالاتحاد؛ فإنه مبني على أن الكون القائم بالجوهر لا يختلف، وإنما المختلف التسميات على ما حققناه من مذهب القاضي.

فمعنى قولهم: القرب، غير البعد: أي الكون الموصوف بالقرب، غير الكون الموصوف بالبعد.

ولا يلزم من إبطال إحدى التسميتين إبطال المسمى، والتسمية الأخرى.

ومنها: أن الجوهر الفرد إذا ماس جوهرًا آخر، فهل يقال إنه ماسه من جهة وباينه من باقي الجهات؟

قال بعض المتكلمين به، ومنعه الأستاذ أبو إسحاق وغيره من أئمتنا؛ وهو الحق؛ فإن المباينة بين الشيئين من جهة تستدعي إمكان المجاورة بينهما من تلك الجهة، ومجاورة الجوهر لجوهر من جهتين محال، فلا يقال إنه إذا جاوره من إحدى الجهتين، أنه مباين له من الجهة الأخرى.

ومنها: أنه يجوز تقدير الافتراق؛ والمباينة في جملة جواهر العالم حتى لا يوجد منها ما هو مجتمع من غيره بتقدير تبددها، وزوال تركيبها، ولا يجوز تقديرها مجتمعة حتى لا يكون منها ما هو مفارق؛ فإنها بتقدير تركبها واجتماعها، فالصفحة العليا منها لم تحط به الجواهر من كل الجهات؛ فكل جوهر منها مفارق من بعض جهاته.

ومنها: أن الجوهر الفرد لا يتصور أن يكون مباينًا لجملة جواهر العالم؛ لأن المباينة تستدعي إمكان المجاورة.

والجوهر الفرد؛ فلا يتصور أن يكون مجاورًا لأكثر من ستة جواهر فلا

يتصور أن يكون مباينًا لأكثر من ستة جواهر إما معينة، أو غير معينة على اختلاف الأقوال فيه.

وذلك لأن المباينة إنما تكون بتوسط الأحياز المحيطة بالجوهر الفرد بينه وبين باقي الجواهر، وما يحيط به من الأحياز لا يزيد على ستة أحياز؛ فلا يكون مباينًا لأكثر من ستة جواهر.

الفصل التاسع

في اختلاف الأكوان وتماثلها وتضادها

واعلم أن من لم يثبت المماسة كونًا دائمًا بالجوهر مغايرًا للكون المخصص للجوهر بحيزه: كالقاضي أبي بكر ومن نصر مذهبه؛ أطلق القول بتضاد كل لونين.

وذلك لأن كل كونين: إما أن يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد، أو أن كل واحد منهما يوجب التخصيص بحيز غير الحيز الآخر.

فإن كان الأول: فهما متماثلان، والمتماثلان ضدان؛ ولا يتصور اجتماعهما، بل وجودهما في الجوهر لا يكون إلا بجهة التعاقب عليه، كما إذا كان مستقرًا في حيز أكثر من زمان؛ فالكون المتجدد في الزمان الثاني؛ يكون مثلاً للكون الموجود في الزمان الأول؛ لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز.

وإن كان الثاني: فقد اختلف المتكلمون فيه.

فمنهم من قال: بتماثلهما؛ لتماثل الحيزين.

ومنهم من قال: باختلافهما؛ لاستحالة قيام أحدهما مقام الآخر؛ وهو الحق.

وعلى كل تقدير؛ فهما ضدان لا يجتمعان.

فإنهما لو اجتمعا في جوهر واحد: فإما أن يثبت تخصيص كل واحد منهما، أو تخصيص أحدهما دون الآخر، أو لا يثبت تخصيص واحد منهما.

فإن كان الأول: لزم كون الجوهر الواحد في حيزين معًا، وهو محال.

وإن كان الثاني: فليس أحدهما أولى من الآخر.

كيف وأن ما لم يثبت تخصيصه؛ يلزم خروجه عن صفة نفسه، فإنه لا معنى للكون غير المخصص؛ وذلك محال.

وإن كان الثالث: فيلزم منه خروج الجوهر عن أن يكون مختصًا بالحيز؛ وهو محال.

ومع ذلك يلزم منه خروج كل واحد من الكونين عن الكونية؛ وهو ممتنع.

وأما من جوز قيام المماسات بالجوهر الواحد، وجعلها أكوانًا: كالشيخ أبي الحسن، والأستاذ أبي إسحاق.

لم يطلق القول بتضاد كل كونين؛ لأن المماسات عنده أكوان، وليست أضدادًا؛ لاجتماعها فهي أكوان مختلفة، غير متضادة، ولا متماثلة.

والحق هو الأول؛ لما سبق تحقيقه.

الفصل العاشر

في اختلافات بين المعتزلة في أحكام الأكوان المتفرعة على أصولهم ومناقضتهم فيها[(١)]

الاختلاف الأول:

اختلفوا في بقاء الحركة؛ مع اتفاقهم على بقاء الأعراض.

فذهب الجبائي، وأكثر المعتزلة: إلى أن الحركة غير باقية؛ محتجين على ذلك بأن الحركة عبارة عن الكون في الحيز بعد أن كان في غيره.

والكون في الحيز الثاني بتقدير بقاء الجوهر فيه غير باق؛ بل المتجدد فيه كون الآخر هو السكون، والسكون لا يكون هو نفس الحركة؛ بل ضدها، والحركة لا توجد مع ضدها.

ولأن الكون الأول في الحيز الثاني؛ موجب للخروج من الحيز الأول، والكون الثاني ليس كذلك؛ فهما غيران.

وذهب أبو هاشم: إلى القول ببقاء الحركة، وأن الكون الأول في الحيز الثاني هو الحركة؛ وهو بعينه الكون في الزمن الثاني الذي هو السكون.

ولقائل أن يقول: أما ما ذكره الجبائي: في تفسير الحركة؛ فمسلم؛ ولكن لما قال بامتناع بقائها؟

قوله: الكون في الزمن الثاني سكون؛ مسلم.

ولكن ما المانع أن يكون الكون الواحد حركة، وسكونًا.

قوله: لأنهما ضدان.

قلنا: التضاد إنما هو بين الحركة عن الحيز، والسكون فيه؛ لا بين الحركة إلى الحيز، والسكون فيه؛ على ما تقدم.

قوله: الكون الأول في الحيز الثاني موجب للخروج عن الحيز الأول،

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين (ص٤٧٩، ٤٨٩).

بخلاف الكون الثاني.

إنما يصح هذا الكلام أن لو كان الدخول في الحيز الثاني؛ غير الخروج من الحيز الأول.

وليس كذلك؛ بل الدخول في الحيز الثاني؛ وهو عين الخروج من الحيز الأول؛ على ما تقدم تحقيقه.

وعلى هذا فلا يقال: إن الشيء يكون موجبًا لنفسه.

فإذا قيل: وإن تعددت هذه العبارة.

فلا يخفى أن الكون الأول في الحيز الثاني؛ هو عين الخروج من الأول؛ بخلاف الكون الثاني.

فنقول: هذا إنما يصح أيضًا أن لو ثبت تعدد الكونين؛ وإلا فعلى تقدير أن يكون الكون الثاني؛ هو عين الأول.

فإن كان الأول: هو عين الخروج من الحيز الأول؛ فكذلك الكون في الزمن الثاني.

وأما مذهب أبي هاشم: فإبطاله بما قدمناه من بيان استحالة بقاء الأعراض.

الاختلاف الثاني:

ذهب أبو هاشم، وأكثر المعتزلة: إلى بقاء السكون من غير تفصيل.

وذهب الجبائي، ومن نصر مذهبه: إلى بقاء السكون؛ إلا في صورتين.

الأولى: ما إذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات؛ فأمسكه الله تعالى في الجو، ولم يكن تحته ما يقله؛ فلابد من تجدد السكون فيه.

وإنما قال ذلك؛ لأن من أصله أن الطارئ الحادث، أقوى من الباقي؛ فلو كان السكون باقيًا، لهوى الثقيل بالاعتمادات الطارئة الحادثة.

الصورة الثانية: السكون المقدور للحي.

فإنه قال: لابد من تجدده؛ فإنه لو بقى، وأمر الحي بالحركة ولم يتحرك؛ فهو مأثوم بالإجماع.

والإثم لا يكون على عدم الفعل على أصلهم، والسكون المضاد للحركة إذا كان باقيًا متجددًا فليس بمقدور؛ فلا يكون مألوفًا؛ وهو خلاف الإجماع؛ وهذا خلاف ما إذا كان السكون متجددًا.

ولقائل أن يقول: أما ما صار إليه أبو هاشم من بقاء السكون مطلقًا، فمع بطلانه بما ذكرناه من استحالة بقاء الأعراض؛ فهو محجوج بما ذكره الجبائي في تحقيق الصورة الثانية، ولا محيص له عنه بناءً على مقتضى أصولهم من ربط الثواب والعقاب، بالأفعال المقدورة.

ومن أمر بالحركة، ولم يفعلها مع بقاء السكون؛ فما فعل شيئًا وإلا فليس بضد من أضداد الحركة؛ فلا يكون مأثومًا ولو جاز ذلك مع عدم الفعل المقدور؛ لما امتنع ذلك في الفعل المكتسب على ما يراه الأشعري، ولم يقل به أحد منهم.

ولما التزم أبو هاشم التأثيم في هذه الصورة على عدم الفعل؛ لقبوه بالذمي، وأما ما صار إليه الجبائي: من التفصيل: فباطل أيضًا.

أما الصورة الأولى: فلأنه لا مانع مع إمكان بقاء السكون، أن يخلق الله -تعالى- في الجسم الثقيل الهاوي؛ سكونًا باقيًا يكون به لبثه في الهواء كلبثه بالسكنات المتجددة، وما ذكره في التقرير؛ فقد سبق إبطاله.

وأما ما ذكره من الصورة الثانية، فإنها وإن كانت لازمة على أبي هاشم، وغيره من المعتزلة القائلين ببقاء السكون كما ذكرناه؛ فغير لازمة على أصولنا؛ لما عرف في التعديل والتجوير.

الاختلاف الثالث:

ذهب الجبائي إلى أن الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس

محتجًا على ذلك بأن من نظر إلى الجوهر، أو لمسه، وهو مغمض العينين؛ فهو ساكن، أو متحرك فإنه يدرك التفرقة بين الحالتين ضرورة.

وخالفه أبو هاشم في ذلك، واحتج على نصرة مذهبه بأن قال: لا معنى للحركة غير الكون في الحيز، بعد أن كان في غيره؛ وذلك هو السكون بعينه؛ كما تقدم من مذهبه ولو كان ذلك مدركًا لكان مدركًا بخصوصيته من حيث أن الإدراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود؛ بل بخصوصية الشيء المدرك، وخصوصية الكون.

الأول: اختلفوا في بقاء الحركة مع اتفاقهم على بقاء الأعراض.

فذهب الجبائي، وأكثر المعتزلة: إلى أن الحركة غير باقية محتجين على ذلك بأن الحركة عبارة عن الكون في الحيز بعد أن كان في غيره.

والكون في الحيز الثاني بتقدير بقاء الجوهرية غير باق؛ بل المتجدد فيه كون آخر هو السكون، والسكون لا يكون هو نفس الحركة؛ بل ضدها، والحركة لا توجد مع ضدها، ولأن الكون الأول في الحيز الثاني موجب للخروج من الحيز الأول، والكون الثاني ليس كذلك؛ فهما غيران.

وذهب أبو هاشم إلى القول ببقاء الحركة وأن الكون الأول في الأحياز المعينة غير مدركة.

ولهذا فإن راكب السفينة إذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطربة، لا يدرك التفرقة بين خصوصيات أكوانه في الأحياز الهوائية المحيطة به المسدلة عليه؛ وهو خارق لها، بل ربما ظن كونه ساكنًا غير متحرك عن حيزه من الهواء المحيط به.

وكذلك أيضًا فإن من كان في الجو هاويًا، وأحيازه مسدلة عليه، فلو غلبته عيناه وهو في حيزه، وانتقل منه إلى غيره حالة نومه، ثم استيقظ، وهو في حيزه؛ فإنه لا يدرك اختلافًا في حالتيه مع القطع باختلاف الكونين

المخصصين له بالحيزين.

ولو كان ذلك مدركًا؛ لأدركه كالورق وهو متلون بلونٍ، ثم استيقظ وهو متلون بغيره؛ فإنه يدركه.

ولقائل أن يقول على حجة الجبائي:

ما المانع على أصلك أن يكون ما يجده الناظر من التفرقة راجع إلى انحراف الشعاع الخارج من العين، وميله عن جهة اتصاله بسبب تزحزح الجوهر عن حيزه، فإنه لا يبعد على أصلك أن تختلف أحوال الشيء المدرك باختلاف أحوال الشعاع، ولهذا فإن من سدد شعاعه في جهة نظره؛ فإنه يرى الشيء على ما هو عليه.

ولو ميل الشعاع إلى مؤخر أمامه؛ فإنه يرى الشيء الواحد شيئين، وإن كان الشيء المدرك لا اختلاف فيه أو أن يكون ما يجده من التفرقة بالنظر واللمس، راجعًا إلى اختلاف محاذيات الجوهر المدرك بالنظر واللمس، وهذا قادح على أصول المعتزلة، ولا محيص عنه.

وأما حجة أبي هاشم: وإن كانت لازمة على أبيه؛ فغير لازمة على أصولنا؛ لجواز أن يدرك المدرك أمرين؛ ولا يدرك التفرقة بينهما.

الاختلاف الرابع:

ذهب الجبائي: إلى أن الكون في حالة عدمه يتصف بالحركة والسكون؛ لأنه أخص وصف الكون ذلك، وأخص وصف الشيء؛ يلزمه وجودًا، أو عدمًا.

وخالفه أبو هاشم في ذلك: وقال: الحركة لا معنى لها إلا كون الجوهر في مكان؛ بعد أن كان في غيره.

وذلك لا يتحقق دون قيام الكون بمحله؛ وذلك لا يكون إلا في حالة الوجود.

وإذا تقرر ذلك في الحركة؛ لزم مثله في السكون؛ لأن كل حركة سكون كما تقدم.

واعلم أن هذه التفاريع؛ مبنية على كون المعدوم شيئًا، وبطلانها بطلانه؛ كما يأتي:

ثم لقائل أن يقول: مع تسليم كون المعدوم الممكن شيئًا.

أما على ما ذهب إليه الجبائي؛ ما المانع أن يكون اتصاف الكون بالحركة، والسكون مشروطًا بالوجود، كما قلت في تحيز الجوهر.

ولو قيل له: ما الفرق بين البابين؛ لم يجد إليه سبيلاً.

وأما على ما ذهب إليه أبو هاشم.

فإنه لو قيل: إذا كانت الحركة والسكون من أخص وصف الكون؛ كما أن قيام الجوهر بنفسه من أخص وصف الجوهر.

فما الفرق بين الأمرين، حتى أنك أوجبت كون الجوهر قائمًا بنفسه في العدم، ولم توجب اتصاف الكون بالحركة والسكون في حالة العدم ولم ألحقت الحركة والسكون، بالتحيز للجوهر دون قيامه بنفسه، واستغنائه عن محل يقوم به، لم يجد إلى دفعه سبيلاً.

الاختلاف الخامس:

ذهب الجبائي إلى أن التأليف يدرك بحاسة البصر واللمس، محتجًا على ذلك بما ندركه من التفرقة بين الأشكال المختلفة باللمس، والبصر، وتمييز بعضها عن بعض، وليس ذلك إلا بالنظر إلى التأليفات المختلفة؛ فدل على أنها مدركة باللمس، والبصر.

وذهب أبو هاشم في آخر أقواله: إلى مخالفة أبيه في ذلك؛ محتجًا عليه بأنه لو أدرك اللامس والمبصر، تأليف الصفحة العليا من الجسم؛ لأدرك تأليف الصفحة التي تحتها؛ ضرورة قيام تأليف واحد لكل حيزين من الصفحتين؛ فلو رأى قيامه بالصفحة العليا؛ لرأى قائمًا بالصفحة التي تحتها؛ ضرورة اتحاده، والحجتان مدخولتان.

أما حجة الجبائي: فلقائل أن يقول: وما المانع من أن يكون ما ندركه من التفرقة عائدًا إلى اختلاف أجزاء الجوهر المرئي، أو إلى اختلاف المجاورات المولدة للتأليف؛ لا إلى نفس التأليف؛ ولا محيص عنه.

وأما حجة أبي هاشم: فلقائل أن يقول عليها:

إذا جوزت قيام تأليف واحد بجوهرين، فما المانع من انقسامه إدراكًا بحيث يكون مدركًا من جهة قيامه بأحد الجوهرين؛ دون الآخر.

وإن سلم امتناع إدراك التأليف الواحد من وجه دون وجه؛ ولكن لا نسلم أن تأليف جواهر الصفحة العليا مع جواهر الصفحة السفلي مدركة؛ بل المدرك إنما هو تأليف جواهر الصفحة العليا بضعها مع بعض، كل واحد مع الذي يليه من جوانبه من الصفحة العليا، وتأليف كل واحد مع الآخر مرئي من كلا الطرفين؛ ولا محيص عنه.

الاختلاف السادس:

ذهب أكثر المعتزلة إلى أنه لا يشترط في تولد التأليف عن المجاورة رطوبة أحد المتجاورين، ويبوسة الآخر، ومنهم من شرط ذلك، واحتج من قال بعدم الاشتراط بثلاث حجج:

الحجة الأولى: أنه لو كانت الرطوبة، واليبوسة شرطًا في ابتداء التأليف؛ لكانت شرطًا في دوامه، كالمجاورة، وليس كذلك بدليل الصخور الصم، واليواقيت ونحوها.

الحجة الثانية: أنه لو اشترطت الرطوبة، واليبوسة في تأليف أحد الجوهرين بالآخر؛ لكانت صفة كل واحد من الجوهرين مؤثرة في الثاني مع أنها لا تتعداه، وهو محال.

الحجة الثالثة: أن من أصل المعتزلة أن كل عرض لا يتعدى حكمه إلى غير محله.

فالتنبيه المخصوص غير مشترط فيه: كالسواد، والبياض، ونحوه. وكل عرض يتعدى حكمه إلى الجملة التي محله منها: كالعلم، والقدرة، ونحوه؛ فلابد له من البنية المخصوصة.

وحكم التأليف لا يتعدى محله؛ فإن التأليف الواحد قائم بالجوهرين وحكمه ثابت لهما.

فلو اشترط في التأليف الرطوبة، واليبوسة، والبنية المخصوصة؛ لكان على خلاف هذا الأصل:

وأما من قال بالاشتراط: فقد احتج بأن التأليف المتولد عن المجاورة مما يصعب فكه، وتحويره.

والمجاورة من غير رطوبة، ولا يبوسة مما لا يتحقق معها هذا التأليف ويتحقق مع الرطوبة، واليبوسة؛ فقد دار التأليف معها وجودًا وعدمًا؛ فكانت شرطًا فيه.

وهذا تفريع منهم على أن التأليف، غير المجاورة، وأنه متولد عن المجاورة؛ وهو فاسد على ما سبق، وبتقدير تسليم ذلك جدلاً؛ فما ذكروه من الحجج مدخوله.

أما الحجة الأولى: للنافين.

فلقائل أن يقول: وما المانع أن يكون ذلك شرطًا في الابتداء دون الدوام؛ كما في القدرة مع المقدور؛ فإنه يشترط تعلقها به عندكم قبل وجوده من ابتداء وجوده، وأنه يشترط ذلك في دوامه.

وأما الحجة الثانية: فهي باطلة بالمجاورة.

فإنها مشترطة في التأليف عندهم؛ ومع هذا فإن المجاورة القائمة بكل واحد من الجوهرين لا تتعداه إلى مجاوره.

وأما الحجة الثالثة: فيلزمهم عليها سائر الأعراض، التي شرطوا فيها البنية المخصوصة.

قولهم: إنما شرطوا ذلك فيما يثبت حكمه للجملة التي محله منها؛ فمبني على فاسد أصولهم، في جواز تعدي حكم العرض إلى غير محله؛ وهو محال كما يأتي.

وإن سلم جواز ذلك؛ ولكن ما المانع من اشتراط ذلك أيضًا في بعض الأعراض التي لا يتعدى حُكمها محلها كما في التأليف.

ويكون ذلك مستثنى من الأعراض التي لا يتعدى حكمها محلها كما استثنيتم الأكوان من الأعراض التي لا يشترط فيها الحياة وحيث قلتم: بكونها موجبة للأحوال؛ دون غيرها من الأعراض التي لا يشترط فيها الحياة.

وأيضًا: فإنه كما امتنع قيام سواد واحد بمحلين.

وجاز ذلك في التأليف الواحد؛ فلا يمتنع اشتراط الرطوبة، أو اليبوسة في التأليف وإن لم يشترط ذلك في غيره من الأعراض التي لا يتعدى حكمها محله، وأما حجة القائلين بالاشتراط، وإن كانت لازمة على أصول المعتزلة.

غير أن لقائل أن يقول ما المانع من أن يكون سبب صعوبة التفكيك لا من الرطوبة واليبوسة؛ بل لعدم خلق الله -تعالى- القدرة على ذلك في بعض الأجسام؛ بحكم جرى العادة، أو بأن يخلق الله -تعالى- في أجزاء الأجسام أكوانًا تخصصها؛ لجهاتها أكثر مما يحاوله العبد بقدرته؛ فلا يوجد فعل العبد لذلك أبدًا، ولهذا فإنه لو تجاذب رجلان بينهما حبلاً؛ وكان أحدهما أشد من الآخر، وانجذب الحبل من جهته، وصار غالبًا لاعتمادات الأضعف مع أنها لو انفردت؛ لاستقلت بجذب الحبل، أو أن التفاوت في ذلك بسبب اختلاف أجناس التأليفات كما قاله الجبائي.

الاختلاف السابع:

ذهب الجبائي: إلى أن التأليفات مختلفة باختلاف أشكال المؤتلف بها وباختلاف جهاته.

وقال أبو هاشم: التأليفات كلها متجانسة.

احتج الجبائي: بأن الناظر يدرك التفرقة بين أشكال الأجسام واختلافها؛ ضرورة كما يدرك اختلاف الألوان، والطعوم، والأرائح.

وليس ذلك إلا باختلاف التأليف؛ فإنه لو قدر التساوي في تأليفاها، والتشابه فيها، لما اختلفت أشكالها.

واحتج أبو هاشم: على التجانس بأن أخص صفة نفس التأليف، قيامه بمحلين؛ وذلك مشترك فيه بين جميع التأليفات؛ فكانت متجانسة؛ وهذه الحجج مدخولة:

أما حجة الجبائي: فما ذكرناه على حجته في كون التأليف مدركًا باللمس، والبصر؛ فلا يخفى وجهه.

وأما حجة أبي هاشم: فمبنية على قيام التأليف الواحد بمحلين؛ وهو باطل بما سبق وإن سلمنا ذلك جدلاً؛ فلا مانع أن تكون التأليفات، مختلفة وقد اشتركت في عارض واحد، لازم لها.

وإنما ثبت كون ذلك أخص وصف التأليف أن لو لم تكن التأليفات مختلفة، وامتناع كونها مختلفة؛ يتوقف على كون ما ذكره من أخص وصف التأليف؛ وهو دور.

الاختلاف الثامن:

ذهب الجبائي: إلى أن التأليف يجوز وقوعه مباشرًا بالقدرة، ويجوز وقوعه متولدًا عن المجاورة.

وخالفه أبو هاشم في ذلك وقال: لا يجوز وقوع التأليف إلا متولدًا؛ لأن شرط المباشر بالقدرة جواز وقوعه بدون ما تولده وليس التأليف كذلك؛ لاستحالة وقوعه دون المجاورة المولدة له.

وما ذكره أبو هاشم؛ فهو لازم على أبيه؛ لما عرفناه في أصل التولد من

اتفاق المعتزلة على أن المتولد من السبب لا يكون إلا مباشرًا بالقدرة الحادثة، دون توسط السبب غير أنه فاسد على أصولنا؛ لما حققناه في التولد، وبيناه ومن إبطال كل ما تمسكوا به من الحجج فيه.

الفرع السادس

في الزمان[١]

وقد اختلف الناس فيه:

فمنهم من قال: إنه لا وجود له أصلاً.

ومنهم من قال: إنه موجود.

ثم اختلف القائلون بالوجود:

فمنهم من قال: إنه لا وجود له: في غير الأذهان، ومنهم من قال: إنه موجود في الأعيان.

ثم اختلف القائلون بوجوده في الأعيان:

فمنهم من قال: إنه جوهر، ومنهم من قال: إنه عرض.

ومنهم من قال: إنه ليس بجوهر، ولا عرض.

فأما القائلون بكونه جوهرًا:

فمنهم من قال: إنه متجدد غير باق.

ومنهم من قال: إنه باقٍ غير متجدد؛ وهو جرم الفلك.

وأما القائلون: بكونه عرضًا.

فمنهم من قال: الزمان نسبة لموجود، لم يزل، ولا يزال؛ إلى ما ليس بأزلي ويزول.

ومنهم من قال: إنه مقارنة موجود لموجود.

ومنهم من قال: إنه حركة الفلك.

ومنهم من قال: إنه مقدار الحركة الفلكية.

وإذا أتينا على شرح المذاهب بالتفصيل؛ فلابد من تحقيق الحق، وإبطال الباطل منه؛ فنقول:

---

(١) انظر: شرح المقاصد (٢/٥١، ٥٢)، وشرح المواقف (٥/٨٠)، وشرح مطالع الأنظار (ص٨٧).

أما القائلون بوجود الزمان؛ فقد زعموا أن العلم بوجود الزمان ضروري وذلك لما استقر في الأذهان، وترسخ في النفوس من الزمان، وتقسيم العقلاء له إلى أعوام، وأشهر، وأيام، وساعات، ودقائق إلى غير ذلك مما لا يمكن معه منع وجود الزمان.

قالوا: وإذا ثبت أنه موجود؛ فبيان أن وجوده في الأعيان؛ هو أن موجودات الأعيان تضاف إليه بأنها فيه، ولو لم يكن وجوده، وجودًا عينيًا؛ لما كان الموجود العيني فيه.

قالوا: وإذا ثبت أن وجوده عيني.

قال أفاضل الفلاسفة: هو مقدار الحركة الدورية الفلكية لا غير.

وبيان ذلك: أنا لو فرضنا حركتين، متساويتين في السرعة والبطء، وهما متفاوتتان في الأخذ، متساويتان في القطع؛ فإنا نعلم أن بين ابتداء كل واحدة منهما، وانتهائها.

ولهذا تفاوتا في قطع المسافة حتى كانت المسافة المقطوعة بالحركة الأولى أزيد من مسافة الثانية منهما.

فإنه هذه الإمكانات الواقعة بين ابتداء الحركات، وانتهائها مما يدخلها التقدير، والتجربة.

فإن يمكن تجزئتها، وتقدير بعضها ببعض؛ فهي من المقادير وليست من غير المقادير المتصلة؛ لمطابقتها للحركات المتصلة، وما طابق المتصل متصل.

ثم قالوا: وهذه الإمكانات المتصلة، التي بين ابتداء الحركات، وانتهائها: إما أن تكون هي نفس الحركة، أو المتحرك، أو المحرك لها، أو المسافة، أو ما هو مقدار لأحد هذه الأمور، أو الحالة فيها.

لا جائز أن تكون هي نفس الحركة لوجوه أربعة.

الأول: هو أنا إذا فرضنا وقوع حركة من الحركات؛ فالإمكان الذي

بين ابتدائها، وانتهائها متحد لا يختلف، وما يمكن أن تقع فيه من الحركات المختلفة بالسرعة، والبطء متفاوتة ولذلك كانت متفاوتة في قطع المسافة.

الثاني: أن ما مثل هذا الإمكان، قد يقدر فرض توهمه مع عدم توهم وقوع الحركات، ولو كان هو نفس الحركة؛ لكان متناقضًا.

الثالث: أن هذه الإمكانات لا توصف بالسرعة والبطء، بخلاف الحركات؛ فلا تكون هي نفس الحركة، وإلا كان متصفًا بما لا يكون متصفًا به؛ وهو محال.

الرابع: هو أن هذا الإمكان، قد يكون متحدًا، وما يطابقه من الحركات متعددًا؛ والمتحد غير المتعدد.

وعلى هذا: فقد بطل أن يكون الزمان مسببًا من الحركات، ولا يلزم من كونه على التقضي، والتجدد، ومن كون الحركات كذلك؛ أن يكون هو الحركة.

فإنه لا مانع من اشتراك شيئين مختلفين، في عارض واحد.

ولا جائز أن يكون هو المحرك، ولا المتحرك، ولا المسافة ولا شيء من الأجسام، لأن ما من جسم يفرض من الأجسام، إلا ويمكن فرضه باقيًا؛ مع تجدد هذه الإمكانات، وتعاقبها؛ والمتجدد غير ما ليس بمتجدد.

فإن قيل: كل جسم فهو موجود في الزمان، وما يشاهد فيه وجود جميع الأجسام ليس غير الفلك؛ فكان هو الزمان؛ فهو خطأ؛ لأنه ليس كل جسم في الفلك؛ فإن الفلك من جملة الأجسام، وليس هو في نفسه وبتقدير أن يكون كل جسم في الفلك، وكل جسم في الزمان.

فليس في إثبات هذه الصفة لها ما يوجب الاتحاد بينهما، ولا الاختلاف فإنه على نمط الشكل الثاني من موجبتين؛ وهو غير منتج.

فإذن لابد وأن يكون مقدارًا لأحد هذه الأمور، أو الحالة فيها؛ وليس

هو مقدار المحرك، ولا المتحرك؛ وإلا كان ما هو متفاوت كغيره، وفي مقداره مفاوتًا له في قطع المسافة ولا هو مقدار المسافة.

وإلا لما تفاوتت الحركة السريعة، والبطيئة مع اتحاد المسافة في هذا الإمكان، وهو محال.

كيف وأن هذا الإمكان مما يمكن فرض توهمه مع عدم توهم كل ما يفرض من هذه الأمور، وكذا كل ما يفرض لها من الأحوال؛ فلا يكون شيئًا منها لما تحقق قبل.

ولأن هذه الإمكانات على التقضي، والتجدد، وكل ما يفرض من هذه الأمور؛ فباقية غير متجددة؛ والمتجدد غير ما ليس بمتجدد.

ولا جائز أن يكون هو نفس ما يقع به التفاوت بين الحركات من السرعة، والبطء.

فإنه مما يقع الاختلاف فيه، مع تساوي الحركات المفروضة في السرعة والبطء المتفاوتة للأخذ أو القطع.

فإذن هو ليس إلا مقدار الحركة، وهو ما تطابقه الحركة، وتقع فيه؛ وهو مساو لها في الوجود، وهو على التقضي، والتجدد.

وبين كل جزأين منه آن، وهو نهاية الزمان، ومقطعه، وهو ما يتصل به الماضي بالحال.

وليس بجوهر؛ لأنه لو كان جوهرًا: لم يخل: إما أن يكون من الجواهر المحسوسة، أو لا من المحسوسة.

فإن كان الثاني: خرج عن أن يكون فيه الجوهر المحسوس، والزمان؛ ففيه الجواهر المحسوسة.

وإن كان محسوسًا: فلابد وأن يكون في زمان.

فإن كان في نفسه؛ فهو محال.

وإن كان في غيره: لزم التسلسل.

فقد ثبت أن الزمان عرض، ومن جملة الأعراض مقدار، ومن المقادير متصل، ومع اتصاله فعلى التقضي والتجدد؛ فهو أحد أنواع الكم، وبطل كل ما قيل من المذاهب فيه، واعلم أن هذا هو أشبه ما قيل في الزمان؛ ومع هذا ففيه نظر.

إذ لقائل أن يقول: لا نسلم أن المفهوم من الزمان، أمر وجودي.

وما ذكرتموه من دعوى الضرورة لها، إما أن تدعو العلم الضروري بوجود مفهوم الزمان، أو بمفهوم الزمان.

فإن كان الأول: فهو غير مسلم.

وإن كان الثاني: فهو مسلم؛ ولكن لا يلزم أن يكون وجوديًا؛ فإن العلم بالمفهوم أمر أعم من العلم بكونه وجوديًا.

ثم الدليل على أنه غير وجودي من وجهين:

الأول: أنه لو كان موجودًا: فهو إما واجب، وإما ممكن.

لا جائز أن يكون واجبًا: وإلا لما كانت أبعاضه على التقضي والتجدد.

وإن كان ممكنًا: فإما جوهر، أو عرض؛ لما سبق من الحصر.

لا جائز أن يكون جوهرًا: لما ذكرتموه.

ولا جائز أن يكون عرضًا:

وإلا فلابد له من موضوع؛ وذلك الموضوع، لابد وأن يكون جوهرًا، أو قائمًا بالجوهر وذلك إما محسوس أو غير محسوس.

فإن لم يكن محسوسًا: استحال أن يقوم به الزمان الذي هو طرف المحسوسات.

وإن كان محسوسًا: فجميع الجواهر المحسوسة في الزمان، ونسبة الزمان لها نسبة واحدة.

وعند ذلك: فإما أن يكون قائمًا بكلها، أو ببعضها:

الأول: محال؛ لأن الزمان الحاضر متحد؛ وقيام المتحد بالمتعدد محال.

وإن كان الثاني: فليس قيامه بالبعض مع اتحاد النسبة أولى من البعض.

الثاني: ويخص مذهب الفلاسفة: أنه لو كان الزمان موجودًا: فإما أن يكون منقسمًا، أو غير منقسم.

فإن كان منقسمًا: فإما أن يوجد لجميع أجزائه معًا، أو أنه لا يوجد منه في الحاضر إلا البعض.

الأول: محال وإلا كان الماضي منه مع الحاضر؛ وهو ممتنع.

وإن كان الثاني: فذلك البعض: إما أن يكون منقسمًا، أو غير منقسم.

فإن كان الأول: عاد التقسيم؛ وهو تسلسل ممتنع.

وإن كان الثاني: فهو محال على أصلهم؛ لأن الزمان مطابق بأجزائه لأجزاء الحركة، والحركة مطابقة بأجزائها لأجزاء المسافة، وأجزاء المسافة عندهم متجزئة عقلاً إلى غير النهاية.

والمطابق لما طابق المتجزئ، لابد وأن يكون متجزئًا، وهذه المحالات إنما لزمت من القول بوجود الزمان؛ فلا وجود له.

وعلى هذا: فلا بعد في قول القائل: إن الزمان، وما يقدر المقدر ويفرضه الفارض من مقارنة موجود لموجود، وما هو بعينه من العوارض، وهو ما يعبر عنه بقولهم: كان كذا في وقت طلوع الشمس، أو غروبها: أي أنه قارن وجوده لطلوعها، أو غروبها.

وإن سلمنا أنه موجود؛ لكن ما المانع أن يكون وجوده في الأذهان لا في الأعيان.

قولكم: إن موجودات الأعيان تضاف إليه؛ بأنها فيه.

قلنا: بمعنى أنه صفة لها، ومقارن لوجودها، أو بمعنى أنه طرف لها.

الأول: مسلم؛ ولكن لا يلزم من مقارنته للموجودات العينية، ولا من كونه صفة لها أن يكون وجوديًا.

فإنه لا امتناع في مقارنة الموجودات بالصفات العدمية، واتصافها بها.

والثاني: ممنوع، ولا يلزم من إضافتها إلى الزمان؛ نفى أن يكون الزمان طرفًا لها؛ ولهذا فإنه يصح قول القائل: زيد في الراحة والخصب، وإن لم يكن ذلك طرفًا له.

وإن سلمنا أنه موجود عيني؛ فلا نسلم أنه مقدار الحركة، وما ذكرتموه من الإمكانات التي بين ابتداء الحركات، وانتهائها؛ فلا نسلم أنه أمر وجودي؛ بل عدمي: فإن حاصله يرجع إلى مكان قطع المسافة بالحركة؛ والإمكان فوصف عدمي على ما سبق تقريره.

قولهم: إنه يمكن تقدير بعضه ببعض؛ غير مسلم.

قولهم: إن ما بين ابتداء الحركة السابقة، وانتهائها من الإمكان أكثر مما بين ابتداء الثانية، وانتهائها.

ليس كذلك؛ بل التفاوت بالزيادة والنقصان، إنما هو عائد إلى المسافة التي يمكن قطعها بالحركة؛ إن كانت المسافة متفاوتة، أو إلى سرعة الحركة، وبطئها؛ إن كانت المسافة متحدة.

وعلى هذا: فلا نسلم أنه يمكن فرض التفاوت مع قطع النظر عن التفاوت في المسافة، والبطء، والسرعة؛ ليصح ما ذكروه.

الفرع السابع
في الثقل والخفة والاعتمادات وأحكامها

ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في تحقيق معنى الثقل والخفة.

الفصل الثاني: في تحقيق معنى الاعتماد.

الفصل الثالث: في اختلافات بين المعتزلة في أحكام الاعتمادات، ومناقضتهم فيها.

الفصل الأول

في تحقيق معنى الثقل والخفة[1]

أما أصحابنا فقد اختلفوا:

فمنهم من قال: الثقل ليس عرضًا زائدًا على نفس الجواهر؛ بل ثقل الجوهر لنفسه وذاته.

وأن كل جوهر ثقيل، ولا يتصور التفاوت بين الجواهر الفردة في الثقل.

وأن ما يجده من التفاوت في الثقل بين الأجسام المركبة؛ فعائدة إلى كثرة أجزاء الثقيل، وقلتها في الخفيف، وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق في أكثر أقواله.

ومنهم من صار إلى أن الثقل والخفة من الأعراض الزائدة على نفس الجوهر: كالقاضي أبي بكر، ومن نصر مذهبه؛ وهو مذهب المعتزلة والفلاسفة، وهو الأظهر، وحجته أنا لو ملأنا إناء معينًا ماء وضبطنا وزنه ثم فرغنا الإناء، وملأناه زئبقًا فإما أن نجد زيادة الزئبق على الماء في الثقل بأضعاف كثيرة ربما تزيد على عشرين مرة مع تساوي أجزائها عددًا؛ ضرورة اتحاد الحاصر لهما ولو تساوت أعداد الجواهر في الثقل؛ لما كان كذلك.

فعلم أن الثقل والخفة من الأعراض الزائدة على نفس الجوهر.

فإن قيل: ما نجده من التفاوت بين الماء والزئبق في الثقل الخفة، إنما هو راجع إلى كثرة أجزاء الزئبق، وقلتها في الماء؛ بسبب انضمام أجزاء الزئبق وتراصها، وتخلخل أجزاء الماء وانفراج بعضها عن بعض؛ ويدل على ذلك: أنه لو وجد الماء؛ فإنه ينحط عن فم الإناء بسبب اكتنازه وتضام أجزائه بعضها إلى بعض.

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين (ص٤٩٠)، شرح مطالع الأنظار (ص٨٧)، وتفسير القرطبي (٨/ ١٥٠)، والتعاريف (١/ ٢٢١).

ولهذا فإنا لو ملأنا الإناء ماء مرتين؛ لم نجد بين الماءين تفاوتًا؛ لما وقع التساوي بينهما في التخلخل، والاكتناز؛ وكذلك لو ملأناه زئبقًا مرتين.

قلنا: هذا بيان منكم على إمكان الخلاء، وهو ممنوع على ما سبق تحقيقه وإن سلمنا إمكان تحقق الخلاء؛ ولكن ما المانع أن يكون نقصان الماء عن فم الإناء بالجمد؛ لنقصان بعض أجزائه، إما بإعدام الله -تعالى- لها، أو بسبب اختطاف الهواء لها.

فإن قيل: لو كان ذلك بسبب نقصان بعض أجزائه؛ لظهر ذلك في التفاوت في الوزن، وليس كذلك؛ فإن وزن الماء لا يزيد على وزنه بعد جموده.

قلنا: ولو كان التفاوت بين الأجسام في الثقل والخفة، بسبب التخلخل، والانفراج، فنحن نعلم أن الإناء المفروض إذا ملأناه زئبقًا وملأناه بعد ذلك ماء، أن ثقل الزئبق يزيد على الماء بأضعاف ربما زادت على عشرين مرة.

ولو كان ذلك لكثرة الأجزاء في الزئبق، واكتنازها، وقلتها في الماء بسبب الانفراجات التي بينها؛ للزم أن تكون أجزاء الزئبق أكثر من أجزاء الماء بعشرين ضعفًا وعلى حسب زيادة أجزاء الزئبق تكون زيادة الفرج في الماء على أجزائه؛ ويلزم من ذلك أن تكون الفرج بين أجزاء الماء تزيد على أجزاء الماء بعشرين ضعفًا، أو أزيد.

ولو كان كذلك، للزم أن نرى الأحياز التي لا ماء فيها في الإناء المفروض ملأه ماء أكثر من الأحياز المشغولة بالأجزاء المائية؛ وهو محال؛ لكونه خلاف الحس، والشاهد.

الفصل الثاني

في تحقيق معنى الاعتماد[1]

وقد اختلف المتكلمون فيه:

فذهب بعض أصحابنا: إلى نفيه كالأستاذ أبي إسحاق، وغيره.

وذهب القاضي أبو بكر، وكثير من أصحابنا، والمعتزلة إلى إثباته.

وذلك هو ما يحس به في كل جسم من المدافعة، والممانعة، والميل إلى الجهات المختلفة، فإن من حمل حجرًا ثقيلاً؛ فإنه يجد من نفسه من الحجر ميلاً إلى جهة السفل.

وكذلك أيضًا لو تجاذب اثنان حبلاً؛ فإن كل واحد يجد من نفسه ميلاً من الآخر مقاومًا لميله إلى خلاف جهة جذبه، وعلى حسب التساوي في الاعتمادين، أو الترجيح لأحدهما، يكون التقاوم بينهما، حتى لا ينجذب الحبل إلى جهة أحدهما أو الغلبة لأحدهما حتى يتحقق الانجذاب في جهته، دون جهة الآخر.

وهذا أمر محسوس لكل عاقل؛ لا سبيل إلى جحده، ومناكرته، ولو ساغ إنكاره مع كونه محسوسًا، لساغ إنكار ما يحس به من حرارة الجسم وبرودته، وسواده وبياضه إلى غير ذلك من الأعراض المحسوسة؛ وهو محال.

وهذا هو الحق، وعليه الاعتماد، وإذا تحقق معنى الاعتماد، وثبت أنه عرض زائد على الجسم فما من جسم إلا وله ست جهات.

وعلى هذا فيمكن أن يكون له بحسب كل جهة اعتماد؛ فتكون الاعتمادات ستًا وعند هذا اتفق أصحابنا القائلون بالاعتمادات، أن الاعتمادات لا تخصص الأجسام بجهاتها، وأحيازها، بل المخصص لها بذلك؛ إنما هو الأكوان: والاعتمادات؛ فزائدة على الأكوان.

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين (ص٤٩٣).

ويدل على ذلك أن الأكوان لا تخرج عن الحركة والسكون، والاجتماع، والافتراق كما سبق.

وليس ما نحس به من الاعتمادات شيئًا من ذلك.

وعلى هذا فلا يلزم اختلاف الاعتمادات بسبب اختلاف الأحياز؛ لعدم تأثيرها فيها.

ثم اختلفوا، فمنهم من قال: الاعتماد في كل جهة غير الاعتماد في الجهة الأخرى، وأنها متضادة، ولا يتصور قيام اعتمادين لجسم واحد بالنسبة إلى الجهتين، حتى يكون الجوهر الواحد ثقيلاً خفيفًا معًا.

ولا بالنسبة إلى جهة واحدة؛ إذ هما متماثلان، والمثلان ضدان أيضًا على ما سيأتي.

وعلى هذا: فالاعتماد أعم من الثقل والخفة؛ فكل ثقل وخفة، اعتماد؛ وليس كل اعتماد ثقلاً، وخفة.

ومنهم من قال: الاعتماد في كل جسم واحد؛ وإن اختلفت أسماؤه بالثقل، والخفة بالنسبة إلى العلو، والسفل وغيره من الجهات، وأن التعدد إنما هو التسمية دون المسمى؛ فالاعتماد بالنسبة إلى جهة السفل يسمى ثقلاً.

وبالنسبة إلى جهة العلو يسمى خفة.

وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد؛ وهو اختيار القاضي أبي بكر.

وهذه هو الأشبه بأصول أصحابنا القائلين بالاعتمادات؛ فإنا لو قلنا بتضاد الاعتمادات مع تعددها؛ لما اجتمعت، وقد اجتمعت.

وبيانه من وجهين: الأول: أن من جذب حجرًا ثقيلاً إلى جهة العلو؛ فإنه يحس فيه اعتمادًا وميلاً إلى جهة السفل، ولو دافعه غيره إلى جهة السفل؛ فإنه يحس منه اعتمادًا إلى جهة فوق، وميلاً مغالبًا له إليها.

الثاني: أنه لو تجاذب اثنان حبلاً كل واحد إلى جهته على التقاوم؛ فإن كل واحد يحس في الحبل اعتمادًا في خلاف جهته.

ولو كانت الاعتمادات متعددة، متضادة لما كان كذلك، هذا ما ذكره الأصحاب.

وأما نحن فنقول: لو قال قائل إن الاعتمادات متعددة، مختلفة من غير تضاد؛ لما كان ذلك ممتنعًا؛ وليس القول بذلك مع الإحساس في كل جهة باعتماد ما يعد من القول باتحاد الاعتماد، وعود الاختلاف إلى التسميات مع الإحساس باعتماد في الجهات المتقابلة؛ كما حققناه.

وأما المعتزلة: فلهم في الاعتمادات تفاصيل، واختلافات مبنية على أصولهم، لابد من إفرادها بفصل، ومناقضتهم فيها.

الفصل الثالث

في اختلافات بين المعتزلة في الاعتمادات ومناقضتهم فيها

الاختلاف الأول: في تضاد الاعتمادات:

قد اتفقت المعتزلة على أن الاعتمادات منقسمة: إلى اعتمادات لازمة طبيعية وهى اعتماد الثقيل في جهة السفل، والخفيف في جهة العلو.

وإلى اعتمادات مجتلبة: وهي اعتماد الثقيل في جهة العلو عندما إذا رمى إلى جهة فوق، أو سحب، واعتماد خفيف في جهة السفل عندما إذا حرك إليها، أو إلى غير ذلك من الجهات.

وعند هذا اختلفوا:

فقال الجبائي، ومن نصر مذهبه: الاعتمادات كلها متضادة.

وقال أبو هاشم: التضاد بين الاعتمادات اللازمة، والمجتلبة وهل تتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض، وكذلك الاعتمادات المجتلبة؛ فقد اختلف قوله فيها.

فتارة قال بالتضاد، وتارة بعدمه.

واحتج الجبائي بأن قال: الحركات في الجهتين متضادتان؛ فكذلك الاعتماد في الجهتين.

واحتج أبو هاشم على امتناع التضاد بين الحركات اللازمة المجتلبة بما ذكرناه من جذب الحبل إلى فوق، وعلى امتناع التضاد بين الحركات المجتلبة بما ذكرناه من صورة الحبل المجذوب من طرفيه؛ وتقريره ما سبق.

هذا وأما نحن فنقول: ما ذكروه في انقسام الاعتمادات فمبني على فاسد أصولهم بالاقتضاء الطبيعي؛ وقد أبطلناه؛ بل الاعتمادات، كلها أعراض متجددة بخلق الله -تعالى-.

وأما حجة الجبائي: فحاصلها يرجع إلى دعوى المماثلة بين الحركات، والاعتمادات من غير دليل؛ فكانت فاسدة.

كيف وأنه لو قال قائل: إن الحركة الموجبة لتخصيص الجوهر بالحيز على ما سبق فلو اجتمع في الجوهر الواحد حركتان من جهتين مختلفتين لكانت كل واحدة مخصصة له بتلك الجهة، ويلزم منه أن يكون الجوهر الواحد في حالة واحدة؛ في حيزين معًا؛ وهو محال.

وعند ذلك: فإن لم نبين أن الاعتمادات كالحركات في هذا المعنى فلا يلزم التضاد؛ كما لزم في الحركات؛ والبيان لذلك مما لا سبيل إليه، وأما ما ذكره أبو هاشم من الحجج؛ فهي لازمة على أصول المعتزلة، وعلى كل من قال بتضاد الاعتمادات.

الاختلاف الثاني: في بقاء الاعتمادات:

مذهب الجبائي، ومن تابعه: أن الاعتمادات غير باقية من غير تفصيل.

وقال أبو هاشم: ما كان منها لازمًا؛ فهو باقٍ، وما كان منها مجتلبًا؛ فهو غير باق.

احتج الجبائي بحجتين:

الأولى: أنه قال لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفل؛ لبقى الاعتماد المجتلب فيها؛ وذلك عندما إذا تحامل إنسان على حجر ثقيل في جهة السفل؛ فأوجب فيه اعتمادًا سفليًا مجتلبًا؛ لأن الاعتماد المجتلب فيها مشارك للاعتماد اللازم في أخص أوصافه؛ وهو كونه اعتمادًا في جهة السفل، والمشاركة في أخص وصف النفس عند أبي هاشم القائل بالتفصيل موجبه للاشتراك فيما عداه.

الحجة الثانية: أنه قال: ما دل الدليل على استحالة بقائه من أجناس الأعراض: كالأصوات، غيرها، لم يفرق فيه بين ما هو مقدور لنا، أو غير مقدور لنا؛ فكذلك في الاعتمادات.

واحتج أبو هاشم بحجتين أيضًا:

الأولى: أنه قال الدليل الدال على بقاء الألوان، والطعوم؛ كونها مشاهدة بالاستمرار والاتصال؛ وهو بعينه متحقق في الاعتمادات اللازمة.

الثانية: أنه قال: الثقيل إذا اجتلبت فيه اعتمادات علوية؛ فإنا نعلم رجوعه هاويًا، ولو لم تكن الاعتمادات السفلية باقية؛ لما عاد هاويًا.

وهذه الحجج وإن كانت مبنية على أصولهم الفاسدة؛ فلابد من التنبيه على فسادها.

أما الحجة الأولى للجبائي: فحاصلها يرجع إلى التمثيل بين الاعتماد اللازم والمجتلب من غير دليل.

قوله: إن المجتلب مشارك للازم في أخص أوصافه؛ ممنوع.

وما المانع من أن يقال أخص أوصاف اللازم؛ كونه اعتمادًا سفليًا لازمًا وبتقدير المشاركة له في أخص أوصافه؛ لا يلزم الاشتراك في كل صفة، وإلا لما وقع التمايز بين متماثلين أصلاً.

وبتقدير التسليم لذلك؛ فحاصله يرجع إلى تخطئة الخصم في أحد قوليه: ضرورة تصويبه في القول الآخر.

وعند تعذر الجمع، فليست التخطئة في أحد القولين، والتصويب في القول الآخر؛ أولى من العكس.

وعلى هذا: فلو قال: أخطأت في قولي باستحالة بقاء المجتلب، لخرج الدليل المذكور عن أن يكون صحيحًا.

وأما الحجة الثانية: فحاصلها أيضًا راجع إلى التمثيل، والجمع بين صورتين مما ثبت لإحداهما من غير دليل جامع؛ فلا يقبل.

وأما الحجة الأولى لأبي هاشم: فهي مبنية على فاسد أصولهم في بقاء الألوان، والطعوم وقد أبطلناه.

كيف وأنها لازمة على أبي هاشم في الاعتمادات المختلفة؛ إذ هي مشاهدة للاستمرار؛ كمشاهدة اللازمة.

وأما الحجة الثانية: فمبنية أيضًا على أن عود الحجر هاويًا إلى جهة السفل، إنما هو بالاعتماد السفلي، وليس كذلك؛ بل إنما ذلك بخلق الله -تعالى- للحركة السفلية من غير تأثير للاعتماد السفلي فيها، وبتقدير تسليم توقف الحركة السفلية على الاعتماد السفلي.

فما المانع من تجدده في كل وقت بخلق الله -تعالى- له كسائر الأعراض، وعند ذلك: فما وجدت الحركة السفلية عنده من الاعتماد السفلي؛ لا يلزم أن يكون باقيًا.

الاختلاف الثالث:

في اشتراط الرطوبة، واليبوسة في الاعتمادات والذي ذهب إليه أبو هاشم: أنه اشترط في الاعتماد اللازم الرطوبة إذا كان سفليًا، واليبوسة إذا كان علويًا؛ دون الاعتمادات المجتلبة وخالفه الجبائي في ذلك؛ ولم يشترط الرطوبة؛ واليبوسة في شيء من الاعتمادات؛ وهو الحق.

احتج أبو هاشم بأنه ما من شيء من ذوات الاعتمادات اللازمة السفلية من الأحجار وغيرها، إذا أوقدت عليها النار مدة؛ لابد وأن تتكلس، أو تذوب؛ والتكلس يدل على تفرق ما كان فيه من الرطوبة.

والإذابة دليل الرطوبة السابقة حالة الجمود، كالجليد المذاب بالنار، وغيرها؛ وهذه الحجة مدخولة من وجوه:

الأول: أن لقائل أن يقول: لا نسلم أن كل سفلي إذا أوقدت عليه النار؛ لابد وأن يتكلس أو يذوب بدليل اليواقيت.

وإن سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم دلالة ذلك على سابقه الرطوبة، أما في التكلس: فلا نسلم أنه لا يكون إلا بتفريق الرطوبة، بل بإزالة التأليف،

والانفصال بعد الاتصال بما يخلقه الله -تعالى- من الأكوان ويعدمه.

وأما الإذابة: فقد قال الأستاذ أبو إسحاق وغيره؛ لا نسلم أن المذاب بعد الإذابة رطب؛ بل هو باق على نفسه وليس إنكار الرطوبة مع الميعان أبعد من دعوى الرطوبة في الأحجار المحمي عليها.

فلئن قيل: لا معنى للرطوبة غير معنى إذا قام بالجسم؛ سهل به قبول ذلك الجسم للتشكل بشكل غيره؛ والحجر بعد إذابته كذلك.

قلنا: فيلزم على هذا أن لا تكون الأحجار الصم المحسوسة الصلابة رطبة؛ إذ ليست على هذه المثابة، وأن لا تكون يابسة، ولا الهواء؛ وهو خلاف مذهبهم.

وإن سلمنا أن الحجر بعد الإذابة رطب؛ ولكن ما المانع من أن تكون الرطوبة قد أحدثها لله -تعالى- بحكم جري العادة؛ فلا يكون في ذلك دليل على كونها مائعة وإن سلمنا ذلك؛ ولكن ما ذكروه غير مطرد في الأحجار المتكلسة التي أوقدت عليها النار مددًا متطاولة؛ حتى فرقت رطوبتها باعترافه بأنها من ذوات الاعتمادات السفلية اللازمة بدلالة الحس، ولا رطوبة فيها بموافقة منه.

كيف وأنه قد ناقض أصله في التأليف، حيث أنه قال: لا تشترط الرطوبة في التأليف؛ لأنه لا يتعدى حكمه محله، والاعتماد السفلي اللازم كذلك؛ فالقول باشتراط الرطوبة، والفرق تحكم لا حاصل له، على أنه لو قيل له ما الفرق بين الاعتماد السفلي اللازم، وبين المجتلب حتى شرطت الرطوبة في اللازم دون المجتلب؛ لم يجد إليه سبيلاً.

ثم وإن سلمنا دلالة ما ذكر على اشتراط الرطوبة في الاعتماد اللازم السفلي فلم يدل على اشتراط اليبوسة في الاعتماد اللازم العلوي.

الاختلاف الرابع:

في سبب طفو الخشبة على الماء، ورسوب الحديد فيه؛ وقد اختلف الجبائي وابنه في ذلك.

فقال الجبائي: سبب طفو الخشبة: تخلخل أجزائها، وتعلق الهواء الصاعد بها، وسبب رسوب الحديد وغيره: اندماج أجزائه، وعدم تشبث الهواء به.

وقال أبو هاشم: بل سبب ذلك إنما هو ثقل أحد الأمرين، وخفة الآخر في نفسه؛ ولا أثر للهواء في ذلك.

ويلزم على الجبائي رسوب الذهب في الزئبق، وطفو الفضة عليه مع عدم تخلخل أجزاء الفضة، وجرف الهواء لها.

ثم إن الهواء عنده صاعد بطبعه، والخشب راسب بطبعه، فكان يلزم من ذلك أن لا يمتنع رسوب الخشبة بانفصال الهواء عنها صاعدًا.

ويلزم على أبي هاشم ما لو أخذت قطعة حديد، أو غيره، ووضعت على الماء؛ فإنها تغوص فيه، ولو رفعت وطويت أجنابها: كالطبق، ووضعت على وجه الماء؛ فإنها لا ترسب مع التساوي في الثقل والخفة.

وكذلك لو وضعنا خشبة وزنها ألف رطل مثلاً على الماء؛ فإنها لا ترسب فيه؛ ولو ألقينا عليه وزن حبة من حديد أو غيره، فإنه يرسب فيه؛ مع أن الطافي أثقل من الراسب، بأضعاف مضاعفة.

وعلى هذا، فالحق ما ذهب إليه أهل الحق من أن الطفو: إنما هو سبب كون يخلقه الله موجب لتخصيصه بحيزه.

والرسوب بسبب حركات خلقها الله -تعالى- في الراسب، ومباينات في أجزاء الماء بحكم جري العادة؛ كما يخلق الري عقيب الشرب والشبع عقيب الأكل، ونحوه.

الاختلاف الخامس:

الاختلاف في اعتماد الهواء: فالذي صار إليه الجبائي: أن اعتماد الهواء؛ لازم علوي.

وصار أبو هاشم إلى أنه: ليس له اعتماد لازم، لا علوي ولا سفلي،

وإن وجد له اعتماد؛ فلا يكون إلا مجتلبًا بسبب محرك، ويلزم على الجبائي أنه لو كان الهواء متصعدًا، لما طفت الخشبة على الماء؛ لانفصال الهواء عنها صاعدًا؛ إذ لا سبب لطفوها عنده غير تشبث الهواء بها.

ويلزم على أبي هاشم ما لو وضع الزق المتفوخ الممتلئ هواء في الماء وكسر راسيًا ثم حل وكاؤه فإن الهواء يشق الماء ويغرق أجزاءه صاعدًا، بل لو تخلى القاسر عن الزق في قعر الماء؛ لتحرك صاعدًا حاملاً للأشياء الثقيلة من قعر الماء بتقدير تعلقها به.

وليس ذلك إلا بسبب ما فيه من الهواء.

والحق في ذلك أن الهواء إن تحرك أو سكن، إنما هو بسبب خلق الله تعالى فيه الحركة، أو السكون؛ كما ذهب إليه أهل الحق؛ وليس ذلك طبيعيًا له.

الاختلاف السادس:

في أن الاعتماد هل يولد شيئًا، أم لا؟ والذي صار إليه الجبائي أن الاعتماد لا يولد شيئًا؛ لا حركة ولا سكونًا، بل المولد للحركة والسكون؛ إنما هو الحركة.

وقال أبو هاشم: الحركة والسكون، لا يتولدان من غير الاعتماد.

وقال أبو إسحاق بن عياش من البصريين: الاعتماد يولد الحركة والسكون، والحركة أيضًا؛ تولد الحركة.

احتج الجبائي بأن قال: إذا رمى الرامي حجرًا؛ فإنه لا تتحرك فيه ما لم تتحرك يد الرامي في جهة دفع الحجر.

وعند ذلك فلو جاز أن تكون حركة يده مولدة لحركة الحجر مع اطراد العادة بتعقب حركة الحجر لحركة اليد؛ لجاز أن لا يكون النظر مولدًا للعلم بالمنظور فيه مع تعقبه له.

واحتج أبو هاشم بحجتين:

الحجة الأولى: أنه قال: لو فرضنا خشبة يمكن نصبها قائمة على رأسها منفردة؛ فنصبت مدعومة من ورائها بعماد؛ بحيث لو اعتمد عليها معتمد في جهة العمود؛ لما تحركت، ولو زال عنها العمود؛ فإنها تتحرك في الحالة الثانية من وجود الاعتماد وزوال العمود على التعاقب.

وإن لم يتحرك المعتمد في جهة زوالها؛ فدل أن الحركة تولدت من الاعتماد لا غير.

الحجة الثانية: أن المعتمد على الحجر بيده؛ لا تتحرك يده إلا بعد حركة الحجر فإنه ما لم يندفع الحجر عن حيزه؛ فيمتنع انتقال يد المعتمد إلى حيز الحيز؛ لاستحالة التداخل.

فإذن حركة يد المعتمد تكون متأخرة عن حركة الحجر، والاعتماد يكون متقدمًا؛ وما عنه التولد، وهو السبب؛ لابد وأن يكون متقدمًا على المسبب؛ فكان ما عنه تولد حركة الحجر، نفس الاعتماد المتقدم، لا نفس الحركة المتأخرة.

وما هو حجة المذهبين، هو حجة ابن عياش، في القول بتولد الحركة عن الاعتماد ومن الحركة.

واعلم أن هذا الاختلاف فيما بينهم؛ متفرع على القول بالتولد، ونحن فقد أبطلناه، غير أنا نُسلم لهم صحة التولد جدلاً.

ونناقضهم في حججهم بأصولهم فنقول:

أما حجة الجبائي: فلقائل أن يقول: وكما أن حركة الحجر متعقبة لحركة يد الرامي عادة؛ فهي متعقبة لاعتماد يده عادة؛ وليس القول مع ذلك بتولد حركة الحجر؛ عن حركة يد الرامي؛ أولى من القول بتولدها عن اعتماد يده.

فإن قال الجبائي: إضافة التولد إلى الحركة لازم؛ ضرورة استقلالها

بالتولد منها من غير اعتماد بخلاف الاعتماد؛ فإنه لم يثبت استقلاله بتولد الحركة منه في صورة من الصور.

وبيانه: أن من حرك يده؛ فحركة يده؛ مقدورة مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء.

ويلزم من حركة يده، حركة ما عليها من الشعر، والأظفار، والشعور والأظفار لا حياة فيها؛ فلا يتعدى إليها حكم القدرة.

وإذا لم تكن متحركة بالقدرة مباشرة؛ لزم أن تكون متولدة من الحركة المباشرة بالقدرة.

فلقائل أن يقول: وإن سلمنا جدلاً على أصلكم؛ أنه لا حياة في الشعور، والأظفار وأنها غير مباشرة بالقدرة؛ ولكن لا يلزم أن تكون متولدة من الحركة المقدورة؛ بل أمكن أن تكون متولدة من اعتماد اليد، ومدافعتها، لما عليها من الشعور، والأظفار بسبب اتصالها.

وإن سلمنا استقلال الحركة بالتولد منها في هذه الصورة؛ فالاعتماد أيضًا قد استقل بتولد الحركة على أصل الجبائي حيث قال:

الحجر المرتفع؛ لا أستبعد له مكثًا في منتاه؛ ثم الهوى بعد ذلك، والموجودة حالة المكث؛ ليس هو الحركة؛ بل الاعتماد.

فحركة الهوى على هذا يجب أن تكون عنده متولدة من الاعتماد.

وأما الحجة الأولى لأبي هاشم: فلقائل أن يقول: لا أسلم زوال الخشبة وحركتها، عند زوال العمود بدون حركة المعتمد الدافع لها.

وأما الحجة الثانية: فلقائل أن يقول: لا أسلم أن حركة يد المعتمد لا تكون إلا بعد حركة الحجر؛ بل حركة الحجر مترتبة على حركة يد المعتمد؛ ولهذا يصح أن يقال: تحركت يده؛ فتحرك الحجر، ولا يحسن أن يقال تحرك الحجر؛ فتحركت يده.

وإذا بطلت حجة المذهبين؛ فقد بطل مذهب ابن عياش على ما لا يخفى.

الاختلاف السابع:

اختلف الجبائي، وابنه في الحجر المقسور إلى جهة العلو إذا عاد هاويًا إلى أسفل.

فقال الجبائي: بناء على أصله في أن الحركة لا تتولد من غير الحركة: إن حركته هاويًا، متولدة من حركته الصاعدة.

وقال أبو هاشم: بناء على أصله أن تولد الحركة إنما يكون عن الاعتماد، أن تولد حركته هاويًا من الاعتماد اللازم السفلي.

وهذا الاختلاف أيضًا بينهم مفرع على القول بالتولد؛ وقد أبطلناه، وأبطلنا حجة كل واحد منهما على معتمده، ولابد من مناقضتهما في خصوص ما نحن فيه.

أما الجبائي: فيلزمه من القول بإمكان تولد حركة الهوى من الحركة صعودًا؛ هوى الحجر عند ابتداء الحركة الصاعدة متولدًا منها، وأن لا ينتهي الحجر المقسور بالحركة إلى أكثر من منتهى الحركة الأولى.

فإنه ليس تولد الحركة السفلي من الحركة الأخيرة الصاعدة؛ أولى من الأولى؛ وهو خلاف الحس.

وأيضًا: فإن كل حركة من الحركات المتعاقبة صعودًا متولدة مما قبلها على أصله.

ويلزم من ذلك أن يتولد عن كل حركة صاعدة حركة صاعدة إلى غير النهاية، فالقول أنه لا يتولد عن الحركة الأخيرة، إلا حركة هاوية دون غيرها: تحكم لا دليل عليه.

وأما أبو هاشم: فيلزمه في تولد الحركة السفلية عن الاعتماد اللازم، ما لزم لأبيه في القول بتولدها عن الحركة صعودًا؛ فإنه إذا كان تولد الحركة

السفلية عن الاعتماد اللازم؛ فهل لا تولدت عنه في ابتداء حركته صعودًا.

وأيضًا: فإن الاعتمادات المتعاقبة المجتلبة في جهة العلو كل واحد منها متولد عما قبله.

وعند ذلك فلو قيل: ما المانع من تولد كل اعتماد عن اعتماد قبله مهما وجد الحجر المرمي منفذًا في الهواء.

ولم اختص الاعتماد الأخير منها بعدم التولد منه دون ما قبله؛ لم يجد إلى دفعه سبيلاً.

فإن قيل: إنما لم تتولد الحركة السفلية عن الاعتماد اللازم السفلي في ابتداء الحركة صعودًا؛ لكونه معلومًا بقوة الاعتماد المجتلب.

وإنما انقطع التولد عن الاعتماد المجتلب في جهة العلو؛ لضعفه في آخر الأمر بمدافعة الهواء الراكد له، ومقاومته له حالة نفوذه فيه، بحيث يضعف عن الاعتماد اللازم السفلي، ويقوى عليه؛ فيتولد عنه الحركة السفلية.

قلنا: هذا إنما يلزم أن لو امتنع الخلاء في مسافة الحركة صعودًا، وإلا فبتقدير الخلاء، فلا ممانع ولا مقاوم.

وإن سلمنا امتناع الخلاء، ولكن إنما يلزم ما ذكرتموه أن لو كان الهواء راكدًا ومتحركًا إلى جهة السفل، وإلا بتقدير كونه أيضًا متحركًا إلى جهة العلو موافقًا في اعتماده للاعتمادات المجتلبة؛ فلا ممانعة أيضًا، ولا مدافعة.

فإن قيل: وإن لم يكن ذلك بسبب مدافعة الهواء، إلا أن ما يتولد عن كل واحد من الاعتمادات المجتلبة، تكون أضعف مما تولدت منه.

ولهذا: فإنا نحس بضعف آخر الاعتمادات المجتلبة بالنسبة إلى أولها إلى أن تمحق أو يترجح عليها الاعتماد اللازم بتولد الحركة السفلية عنه.

قلنا: إذا كان كل اعتماد تولد عن اعتماد يكون أضعف مما يتولد عنه؛ فما المانع أن تكون الاعتمادات اللازمة أيضًا غير باقية؛ بل متجددة، وبعضها

متولد من البعض.

وعلى هذا: إن كان أول الاعتمادات المتجلبة مترجحًا على باقي الحجر المتحرك صعودًا من الاعتماد اللازم السفلي، فيجب أن يكون ما يتولد عنه أيضًا راجحًا على ما يتولد عن الاعتماد اللازم؛ وهلم جرا.

وعند ذلك: فلا يتحقق ضعف الاعتماد المجتلب بالنسبة إلى الاعتماد اللازم.

وإن قيل: إن الاعتماد اللازم باق غير متجدد، كتجدد الاعتماد المجتلب؛ فقد أبطلناه فيما تقدم.

الاختلاف الثامن:

قال أكثر المعتزلة: إنه يمتنع أن يكون بين وصول الحجر المرفوع في جهة العلو إلى منتهاه وبين هويه: زمان سكون، محتجين على ذلك بأنه لا موجود في الحجر غير الاعتماد اللازم، والاعتماد المجتلب وأحدهما يولد الحركة الفوقية، والآخر حركة السفلية.

وليس فيهما ما يتولد منه السكون؛ فلا سكون.

وقال الجبائي: لا أستبعد ذلك.

وربما احتج من نصر مذهبه بأن الاعتمادات المجتلبة في جهة العلو، إذا غلبت الاعتماد اللازم في جهة السفل، تولد منها الحركة العلوية، ولا تزال كذلك إلى أن تساوي الاعتمادات المجتلبة اللازمة، ثم تضعف عنها؛ فيعود الجوهر هاويًا؛ ففي حالة رجحان المجتلبة، يكون تولد الحركة العلوية، وبعد رجحان الاعتماد اللازم، يكون تولد الحركة السفلية، وفيما بين ذلك، يجب القول بالسكون؛ لاستحالة تولد الحركة العلوية عن الاعتماد المجتلب؛ والحركة السفلية عن الاعتماد اللازم؛ ضرورة المساواة.

وهذا الاختلاف وإن كان مبنيًا على فاسد أصولهم في القول بالتولد؛

فقد أبطلناه، غير أنه لابد من مناقضة حججهم على ما تقتضيه أصولهم فنقول: أما حجة النفاة: فلقائل أن يقول:

وإن سلم أنه لا موجود يمكن التولد منه غير الاعتماد من اللازم والمجتلب، ولكن ما المانع عند المساواة بينهما من تولد السكون عن أحدهما: إما اللازم، أو المجتلب.

وإذا كان أحدهما مترجحًا، كان المتولد عنه الحركة، وأما حجة الجبائي -وإن كانت لازمة للنفاة من المعتزلة- غير أنه يلزم من ذلك أن يكون السكون متولدًا من أحد الاعتمادين المتساويين؛ وهو على خلاف أصله في امتناع التولد عن الاعتماد على ما سبق.

الأصل الثالث
فيما توصف به الجواهر والأعراض

ويشتمل على ثمانية فصول:

الفصل الأول: في أقسام الصفات.

الفصل الثاني: في تحقيق معنى التماثل والمثلين وإثبات ذلك على منكريه.

الفصل الثالث: في تحقيق معنى الخلافين.

الفصل الرابع: في أنه هل يتصور الاختلاف بين الشيئين مع اشتراكهما في أخص صفة النفس.

الفصل الخامس: في تحقيق معنى المتضادين.

الفصل السادس: في أن كل عرضين متماثلين فهما ضدان.

الفصل السابع: في تحقيق معنى الغيرين.

الفصل الثامن: في تحقيق معنى المتقدم والمتأخر معًا.

الفصل الأول

في أقسام الصفات[(١)]

مذهب أهل الحق: أن الصفة الثبوتية تنقسم إلى صفة نفسية ومعنوية.

أما الصفة النفسية: فعبارات الأصحاب فيها مختلفة، بناء على اختلافهم في الأحوال.

فمن مال إلى نفي الأحوال -وهم الأكثرون- وهو الأصح على ما يأتي.

قالوا: الصفة النفسية: عبارة عن كل صفة ثبوتية راجعة إلى نفس الذات، لا إلى معنى زائد عليها.

ومنهم من قال: صفة النفس: كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليها، ومآل العبارتين واحد؛ ويدخل فيها كون الجوهر جوهرًا وذاتًا، وشيئًا وموجودًا، ولا يدخل فيها كونه حادثًا، وقابلاً للأعراض، ومتحيزًا.

أما كونه متحيزًا: فلأنا بينا أنه لا معنى له غير وجوده في المكان، أو تقدير المكان.

ولا يخفى أن ذلك صفة زائدة على ذات الجوهر ملازمة له؛ لا أنها نفسه وذاته.

وأما كونه حادثا: فلا معنى له غير كون وجوده مسبوقا بالعدم؛ وذلك أيضا صفة زائدة على ذات الجوهر، لا أنها نفسه، وكذلك كون قابلا للأعراض.

ومن مال إلى القول بالأحوال؛ كالقاضي أبي بكر وغيره، فعنده صفات النفس أحوال زائدة على وجود النفس ملازمة لها، وأولى العبارات بهذا المذهب ما ذكره بعض الأصحاب. من أن الصفة النفسية عبارة عن: كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة

---

(١) انظر: المبين للمصنف (ص١٢١).

بها؛ وذلك كما ذكر من الأمثلة.

فإن كون الجوهر جوهرا وشيئا وذاتا، ومتحيزا، وقابلا للأعراض، وحادثا بأحوال زائدة على وجود الجوهر عند القاضي، وغيره من القائلين بالأحوال، ولا يتصور توهم انتفائها مع بقاء ذات الجوهر.

وأما الصفة المعنوية: فعبارة عن كل صفة ثبوتية دل الوصف بها على معنى زائد على الذات وتصديقا للذات دونها ثم اختلف أصحابنا.

فمن قال: بالأحوال قسم الصفة المعنوية إلى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما، وإلى غير معللة: كالعلم، والقدرة، ونحوه.

ومن أنكر الأحوال: أنكر الصفات المعللة، ولم يجعل كون العالم عالما، والقادر قادرا زائدا على قيام العلم، والقدرة بذاته.

وأما المعتزلة: فإنهم قسموا الصفات إلى نفسية، ومعنوية، إلى صفة حاصلة بالفاعل وليست نفسية ولا معنوية، وإلى صفة تابعة للحدوث، وليست حاصلة بفعل الفاعل، ولا هي نفسية ولا معنوية.

أما الصفة النفسية: فهم فيها مختلفون.

والذي صار إليه الجبائي: أن صفة النفس أخص وصف النفس، وهو ما يقع به تماثل المثلين، واختلاف المختلفين: ككون السواد سوادا، والبياض بياضا، ولم يجعل كونه لونا صفة نفسية ولم يجوز اجتماع صفتي نفس في شيء واحد.

وقال أكثرهم: صفة النفس هي الصفة اللازمة للنفس؛ وجوزوا على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة؛ لإمكان تعدد الصفات اللازمة للنفس؛ ككون السواد سوادا، ولونا، وعرضا، وشيئا، ويدخل فيه كون الرب تعالى عالما، وقادرا؛ لكونه لازما لنفسه. واتفقوا: على أن صفة النفس: هي التي يشترط فيها الموجود والمعدوم، وتكون ثابتة للشيء في حالة وجوده، وفي حالة عدمه.

كما ذكروه من الأمثلة.

وأما الصفة المعنوية: فقد اختلفت عباراتهم فيها أيضا.

فمنهم من قال: الصفة المعنوية: كل صفة معللة بمعنى زائد على الموصوف ككون العالم عالما، وكون القادر قادرا في الشاهد.

ومنهم من قال: الصفة المعنوية كل صفة زائدة جائزة، وأما الصفة الحاصلة بالفاعل، وليست نفسية، ولا معنوية، فهي الحدوث عندهم.

وإنما قالوا الحدوث ليس صفة نفسية، لأن المعدوم الممكن عندهم يتصف بكونه نفسا مع انتفاء صفة الحدوث عنه، وليس صفة معنوية؛ إذ هو غير معلل.

وأما الصفات التابعة للحدوث: فهي ما لا تحقق لها في حالة العدم، ولا يتصف بها الممكن المعدوم إلا بعد وجوده؛ وكلها متفقة في امتناع استنادها إلى فعل فاعل، وقدرة قادر، وهي منقسمة، فمنها: ما هو واجب الحصول مع الوجوب، والحدوث.

ومنها ما لا يجب حصوله عند الحدوث كتحيز الجوهر، وقبوله للأعراض، وحلول الأعراض في المحل، وتضادها، وإيجاب العلة معلولها، وتقبيح القبيح.

وأما ما لا يجب حصوله عند الحدوث.

فمنه ما هو تابع للإرادة: وذلك ككون الأمر أمرا.

فإن قول القائل لغيره: أفعل، قد يوجد، ولا يكون أمرا على ما تحقق قبل، وإنما يصير أمرا بالإرادة.

وككون الفعل تعظيما، وإهانة، وطاعة، ومعصية.

فإنه قد يوجد الفعل، ولا يوصف بشيء من ذلك دون القصد والإرادة، وأما حسن الحسن: فمنهم من جعله من الصفات التابعة للحدوث وجوبا كالقبح.

ومنهم من جعله تابعا للإرادة، والقصد.

ومنه ما اختلفوا في كونه تابعا للعلم أو الإرادة: كأحكام الفعل، وإتقانه، فمنهم من قال: إنه تابع للعلم دون غيره محتجا على ذلك. بأن من تدرب بصنعة، وحصل له بها ملكة؛ فقد يوجد منه في بعض الأحيان من تلك الصناعة ما هو على غاية الحكمة، والإتقان، من غير قصد وإرادة؛ وهو دليل استقلال العلم به.

ومنهم من قال إن المؤثر في إحكام الفعل؛ إنما هو الإرادة مشروطا بكون العالم عالما به، واتفقوا على أن ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري، وغير الضروري.

واختلفوا فيما تؤثر في الإرادة.

فمنهم من قال: المؤثر من الإرادات ما كان مقدورا مخترعا للمريد دون ما كان منها ضروريا، بخلاف العلم.

ومنهم من لم يفرق بين الإرادتين، كما لم يفرق بين العلمين؛ وهو اختيار أبي هاشم.

وإذ أتينا على تفاصيل مذاهبهم في الصفات، واستقصائها على أحسن ترتيب؛ فلابد من تتعبها على ما هو المألوف من عادتنا.

فنقول: أما أولا: فهو أن ما ذكروه من نسبة الصفات؛ فمبني على فساد أصولهم أن المعدوم الممكن شيء وذات، وأن الوجود زائد عليه وسنتبين إبطاله فيما بعده.

ونبين أن المعدوم ليس بشيء، وأن كل صفات الإثبات لا تحقق لها إلا مع الوجود، وأنه ليس منها ما يكون متقدما عليه. هذا من جهة الجملة، وأما جهة التفصيل فنقول:

أما قول الجبائي: فقد أكثر الأصحاب في الرد عليه. بما لست قانعا به والذي نراه أن يقال: قوله: الصفة النفسية هي أخص وصف النفس، وما يقع

به الاختلاف بين الذوات، إن أراد به ما يدل بالوصف به على نفس الذات، لا على معنى زائد عليها؛ فهو ما قاله أصحابنا.

وإن أراد به ما يدل الوصف به على معنى زائد على الذات، خاص بها دون غيرها وبه يقع الافتراق بين تلك الذوات، وغيرها.

وهو حال على ما هو مذهب؛ فهو مبني على القول بالأحوال؛ وسيأتي إبطاله.

وأما من قال منهم الصفة النفسية: ما كانت ملازمة للنفس؛ فقد وافقوا على أن صفة النفس لا تكون معللة.

ويلزمهم من ذلك أن تكون عالمية الرب تعالى وقادريته، ومريديته ليست من الصفات النفسية مع كونها ملازمة لذات الله تعالى، ضرورة أنها معللة بالعلم، والقدرة والإرادة، كما بيناه في الصفات، وعلى ما يأتي تحقيقه في العلل، والمعلولات.

وأما قول من قال: الصفة المعنوية: كل صفة معللة بمعنى زائدة على الموصوف بها.

فيلزمهم أن تكون عالمية الرب تعالى- صفة معنوية، وأن لا تكون العالمية في الشاهد صفة معنوية، لما بيناه في الصفات من امتناع تحقق الفرق بين العالمية شاهدا، وغائبا.

فإن ما هو اللازم لإحدى العالميتين، يكون لازما للأخرى.

وعند ذلك: فإن كانت العالمية في الشاهد معللة؛ لزم مثله في الغائب؛ وخرجت العالمية في الغائب عن أن تكون صفة نفسية.

وإن كانت العالمية في الغائب غير معللة؛ لزم مثله في الشاهد، وخرجت العالمية في الشاهد عن أن تكون معنوية، وكل واحد من الأمرين مخالف لأصولهم.

وأما قول من قال: الصفة المعنوية: كل صفة جائزة؛ فهو منقوض عليهم بالحدوث فإنه من الصفات الجائزة للجواهر، والأعراض، وليس هو من الصفات المعنوية عندهم.

وإن قالوا: المراد بالصفة الجائزة، ما كانت معللة؛ فهو عود إلى العبارة الأولى، وقد عرف ما فيها.

وأما ما ذكروه في الصفة الحاصلة بالفاعل؛ وليست نفسية، ولا معنوية؛ فهو مبني على كون الوجود زائدا على الذات المتصفة، بالوجود وأن المعدوم الممكن نفس، وذات؛ وسيأتي إبطاله.

وأما ما ذكروه من الصفات التابعة للحدوث.

أما ما قيل بوجوب ثبوته تابعا للحدوث، فهو حال لا ثبوت له قبل الحدوث.

وعند ذلك؛ فلا يخلو إما أن يفرع على القول بثبوت الأحوال، أو نفيها فإن فرعنا على القول بنفي الأحوال، وهو الصحيح على ما يأتي.

فلا ثبوت لشيء من هذه الصفات التي قيل بوجوب اتباعها للحدوث، أو أن يكون من الصفات الوجودية، وكل موجود حادث؛ فلابد له من فاعل بالاتفاق منا، ومن الخصوم؛ ولم يقولوا بكل واحد من القسمين. وإن فرعنا على القول بثبوت الأحوال؛ فقد تردد قول القاضي فيها.

فقال تارة: كقول المعتزلة: إنها غير مقدورة، بل مانعة للحدوث متمسكا في ذلك بما عساه أن يكون مأخذا للمعتزلة فيه؛ على ما يأتي شرحه، وإبطاله.

وقال تارة: إنها وإن كانت أحوالا: فهي وما لازمته من الوجود بالفاعل حتى أنه قال: إن كون العالم عالما، وكون القادر قادرا، في الشاهد، وإن كان معللا بالعلم، والقدرة؛ فهو وعلته بالفاعل.

وليس معنى كون العلم علة العالمية، أن العلم مقتض للعالمية: كاقتضاء القدرة مقدورها؛ بل معناه أن العالمية ملازمة في حدوثها لحدوث العلم لا غير؛ وهذا هو الحق وعليه التعويل إذا فرعنا على القول بالأحوال ويدل على ذلك. أن هذه الصفات صفات إثباتية متجددة بعد أن لم تكن.

وعند ذلك: فلا يخلو إما أن تكون واجبة لذاتها، أو ممكنة لذاتها.

لا جائز أن تكون واجبة الثبوت لذاتها لوجهين.

الأول: أنها لو كانت واجبة الثبوت لذاتها، لما زالت ثابتة وقد قيل إنه لا ثبوت لها قبل الحدوث.

الثاني: أنها لو كانت واجبة الثبوت لذاتها؛ لما كانت صفة للغير على ما عرف غير مرة.

وإن كانت ممكنة الثبوت لذاتها: فكل ما هو ممكن أن يكون؛ فهو ممكن أن لا يكون.

وما هذا شأنه؛ فلابد له من مرجح لثبوته على نفيه، وإلا لتحقق أحد الجائزين من غير مرجح؛ وهو محال كما سبق.

وإذا لم يكن بد من المرجح؛ فقد بينا أنه لا مؤثر إلا الله تعالى.

ولا مثبت سواه؛ فيلزم أن تكون مستندة إليه كاستناد الحدوث إليه؛ هذا بالنظر إلى الدلالة.

وأما الإلزام: فهو أن الحدوث حال متجددة.

وما ذكروه من الصفات أحوال متجددة.

ولو قيل لهم ما الفرق بين الحدوث، وباقي صفات الأحوال اللازمة للحدوث، حتى كان الحدوث بفعل الفاعل، دون غيره، لم يجدوا إليه سبيلا.

فإن قيل: الحدوث إنما افتقر إلى الفاعل؛ لأنه جائز أن يكون، وجائز أن لا يكون؛ بخلاف ما ذكرناه من الصفات.

فإنها مع فرض الحدوث ليست جائزة أن تكون، وجائزة أن لا تكون؛ بل واجبة الوقوع مع الحدوث؛ فلا يلزم من افتقار الحدوث إلى الفاعل؛ افتقارها إليه.

قلنا: فيلزمكم من تسليم كون الحدوث مستندا إلى الفاعل؛ لكونه جائزا أن يكون وقوع الكلام مقيدا، ومصروفا إلى بعض جهات الإفادة وكذلك صرف الفعل إلى بعض جهاته من التعظيم، والإهانة، والطاعة والمعصية مستندا إلى الفاعل؛ لكونه جائزا بالاتفاق منهم؛ ولم يقولوا به. ثم قد بينا أن ما ذكروه من الصفات أيضا جائزة؛ فيلزم استنادها إلى الفاعل.

قولهم: إنها واجبة الوقوع مع الحدوث.

قلنا: الحدوث وما ذكروه من الصفات متلازمان وجودا، وعدما؛ فإنه كما أنه يلزم من الحدوث ما ذكروه من الصفات، ومن عدمه عدمها.

فكذلك يلزم تحقق الحدوث عند فرض تحققها وعدمه، وعند فرض عدمها.

وعند ذلك: فليس القول بكون الحدوث جائزا، واستناده إلى الفاعل وجعل باقي الصفات واجبة التبعية؛ أولى من العكس.

وإن سلمنا أن الحدوث جائز، وباقي الصفات المذكور واجبة.

فلم قلتم بأنه لا يعلل ما كان من الأحكام واجبا، وإنما يعلل منها منا كان جائزا؟ وعلى هذا: فكون العالم عالما في الشاهد عند قيام العلم به: إما أن يكون واجبا، أو جائزا.

فإن قلتم: إنه واجب، فيلزم أن لا يعلل طردًا لأصلكم في هذا الباب؛ وقد قيل إنه معلل؛ فلا يكون واجبا.

وإن كان جائزا: فيلزم استناده إلى الفاعل؛ ضرورة كونه جائزا كما قلتم في الحدوث.

إذ التفرقة من غير دليل؛ تحكم لا حاصل له.

فإن قيل: يلزم من حصول الحال بالفاعل محال؛ وما لزم عنه المحال؛ فهو محال؛ وبيان لزوم المحال من وجهين.

الأول: أنه لو أحدث الله -تعالى- شيئا، فعند حدوثه: إما أن يكون عالما بحدوثه أو غير عالم بحدوثه.

الثاني: محال وإلا كان الباري- تعالى- جاهلا بحدوث الحوادث؛ وهو محال وإن كان عالما بحدوثه: فإما أن يكون عالما بحدوثه قبل وقت حدوثه كما قالت السالمية: أنه -تعالى- كان عالما في الأزل بأن العالم موجود قبل وقت وجوده لو لم يكن.

الأول: محال فإنه يلزم من كون الرب -تعالى- عالما بحدوث ما ليس بحادث أن يكون أيضا جاهلا؛ لكونه عالما بالشيء على خلاف ما هو عليه.

ويلزم من ذلك أن تكون عالميته بكونه حادثا متجددة، بتجدد الحدوث.

وعند ذلك: إما أن يقال بحصولها بالفاعل، أو لا يقال به.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا كانت عالمية الرب -تعالى- مخلوقة له؛ وهو محال باتفاق المسلمين.

والثاني: يوجب أن لا تكون الأحوال حاصلة بالفاعل؛ وهو خلاف الفرض أو أن يقال: بحصول بعض الأحوال بالفاعل دون البعض؛ وهو تحكم لا حاصل له؛ وهو أيضا محال.

الوجه الثاني:

في بيان لزوم المحال: أنه إذا جاز وقوع الأحوال بالفاعل، أمكن أن يكون كون المتحرك متحركا حاصل بالفاعل، ولا حاجة إلى الحركة وذلك يجر إلى إبطال القول بالأعراض، وإبطال؛ الأعراض؛ يجر إلى إبطال القول

بحدوث العالم؛ وهو محال وهذه المحالات: إنما لزمت من كون الأحوال حاصلة بالفاعل؛ فيكون محالا.

قلنا: أما الإشكال الأول: فمندفع لوجهين:

الأول: أنا بينا فيما تقدم من الصفات أن علم الله- تعالى- قديم أزلي وأنه متعلق بالمعلومات المتجددة المختلفة من غير تجدد فيه، ولا اختلاف؛ وعالمية الرب -تعالى- حكم لعلمه.

فكما لم يلزم ذلك في علمه؛ لم يلزم في عالميته.

الثاني: أن ما ذكروه لازم عليهم حيث قالوا: إن القدرة لا تؤثر في الذوات؛ إذ هي قديمة في حالة العدم. وإنما تؤثر في الوجود والوجود عندهم صفة حال؛ إذ لا ثبوت له قبل الحدوث.

وعند ذلك: فما هو جواب لهم في حصول الوجود بالفاعل مع كونه حالا؛ فهو جواب لنا.

وأما الإشكال الثاني: ففيه جوابان أيضا.

الأول: أن ما ذكروه؛ إنما يلزم أن لو قيل الفاعل يؤثر في الحال مطلقا، وليس كذلك، بل إنما يؤثر في الحال دون الذات عند تأثيره في إثبات الرابطة التي هي علة لها؛ ولا يمتنع أن يكون تأثير الفاعل فيها مشروطا بتأثيره في الذات؛ لاستحالة ثبوت الحال، دون الذات التي هي علة لها.

الثاني: أنه يلزمهم ما ألزمناه، عليهم في الإشكال الأول.

الفصل الثاني

في تحقيق معنى التماثل والمثلين وإثبات ذلك على منكريه(١)

وقد ذهب بعض المتكلمين إلى امتناع تحقق التماثل بين شيئين أصلاً محتجًا على ذلك بأن كل شيئين: إما أن يتفقا من كل وجه، أو يفترقا من كل وجه، أو يتفقا من وجه، ويفترقا من وجه.

فإن كان الأول: فلا تعدد، ولا تمايز.

وإن كان الثاني والثالث: فلا مماثلة؛ لأن المماثلة مع التباين محال، وخالفه في ذلك جماعة العقلاء من الأشاعرة، والمعتزلة، وغيرهم من الطوائف، ثم اختلف القائلون بالتماثل في العبارات الدالة على معنى المثلين.

أما أصحابنا: فالمثلان عندهم: عبارة عن كل موجودين مشتركين في الصفات النفسية.

ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية بين كل شيئين مشاركة كل واحد منهما للآخر فيما يجب له، ويجوز عليه، ويمتنع ولا جرم قال بعض الأصحاب: المثلان كل شيئين يسد أحدهما مسد الآخر فيما يجب، ويجوز من الصفات.

وقال آخر: المثلان هما الموجودان اللذان يجب لأحدهما ما يجب للآخر، ويجوز عليه ما يجوز عليه، ويمتنع عليه، ما يمتنع عليه وعلى هذا: فمن قال من أصحابنا بعود الصفات النفسية إلى نفس الذات لا إلى معنى زائد عليها على ما عرف.

قال: التماثل بين الذوات لأنفسها وذواتها؛ غير معلل بأمر زائد عليها.

ومن قال بعود الصفات النفسية إلى الأحوال اللازمة: كالقاضي أبي

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين (ص٢٩٢)، وتفسير القرطبي (١٧/٤٤)، وفيض القدير (١/٥٣) (٣/٥٧٢) (٥/٣٧٣)، والمحلى (٤/٢٩، ٣١)، والإحكام لابن حزم (٤/٤٤٥)، والتعاريف (٣٥٤)، وشرح المواقف (٤/٨٠).

بكر، فقد تردد في التماثل: هل هو حال زائد على ما للذوات من الأحوال اللازمة من صفات الأجناس، أم لا؟

فقال تارة: إنه غير زائد عليها؛ لأنه لو كان زائد عليها: فإما أن يكون ثابتًا للواحد من الذوات بتقدير أن لا يخلق غيره، أو لا يكون ثابتًا له إلا بتقدير خلق غيره من الذوات المشاركة في الصفات النفسية.

الأول: محال؛ فإن الشيء لا يماثل نفسه، وإنما يماثل غيره، ولا غير.

والثاني: يلزم منه خلو الذات عن الحال الثابت لها من غير معنى؛ وهو خلاف المتفق عليه.

وقال تارة: إنه لا يمتنع كونه زائدًا عليها، ويكون ثابتًا لكل واحد من آحاد الذوات بتقدير انفراده.

وإن لم يتم تماثلها إلا بتقدير وجود ما يشاركه في صفاته النفسية فإنا وإن أعدنا التماثل إلى الصفات النفسية؛ فلابد من تقرير هذا المعنى فيه.

فإن ما ليس من الصفات النفسية لا يختلف، كان ذلك مفردًا، أو مع غيره، ومع ذلك فإنه لا يطلق عليه التماثل بتقدير انفراده بالنظر إلى ما له من الصفات النفسية؛ دون وجود ما يشاركه فيها.

وإذا أمكن ذلك بتقدير عود التماثل إلى الصفات النفسية؛ أمكن مثله بتقدير أن يكون التماثل زائدًا عليها.

وعلى هذا قال: إن أعدنا التماثل إلى صفات الأجناس امتنع تعليله؛ لأن صفات الأجناس: ككون الجوهر جوهرًا والسواد سوادًا، غير معلل بالاتفاق؛ وعلى ما سيأتي تحقيقه فيما بعد، وإن أعدنا التماثل إلى أمر زائد على صفات الأجناس، ففي تعليله تردد هذا.

وأما نحن فنقول: الأشبه بالتفريع على القول بالأحوال، أن لا يكون التماثل زائدًا على صفات الأجناس.

فإن إثبات ما لم يدل الدليل عليه، ولا العلم به ضروري؛ ممتنع، وبتقدير أن يكون زائدًا على صفات الأجناس؛ فالأشبه أن يكون معللاً بها وإذا عرف معنى التماثل، وأنه اشتراك الموجودين في الصفات النفسية؛ فليس من ضرورة ذلك الاشتراك في كل ما يعرض من الصفات الخارجة عنها، وعلى كلا التفسيرين فقد بطل معتمد المنكرين للتماثل.

وإذا أتينا على ما أردناه من تحقيق مذهب أهل الحق في التماثل؛ فلابد من الإشارة إلى أقوال المعتزلة في ذلك، والتتبع لها؛ وقد اختلفت عباراتهم فيه:

فقال ابن الجبائي، وأكثر المعتزلة: المثلان هما المجتمعان في أخص أوصاف النفس، وأجمع هؤلاء على أن الاجتماع في الأخص، موجب للاجتماع في سائر صفات النفس، التي تثبت لا لمعنى.

وقال الجبائي: المثلان هما المستويان في صفة النفس.

وقال النجار: المثلان هما المجتمعان في صفة من صفات الإثبات إذا لم يكن أحدهما بالتالي وهذه الأقوال كلها مدخولة.

أما قول من قال: المثلان هما المجتمعان في أخص أوصاف النفس، فهو باطل من أربعة أوجه.

الأول: أنه مبني على القول بالأحوال، وأن النفس لها صفات خاصة، وعامة حالية وسيأتي إبطاله.

الثاني: وإن سلمنا ذلك جدلاً، غير أنه يلزم مما ذكروه؛ تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة، وهو محال.

وبيان اللزوم: هو أن حكم التماثل بين المتماثلات، واحد من حيث هو تماثل؛ فقد يوجد ذلك بين السوادين، كما يوجد بين البياضين، وإذا جاز تماثل البياضين؛ لاستوائهما في أخص وصف البياض وتماثل السوادين، لاشتراكهما في أخص وصف السواد؛ فلا يخفى أن أخص وصف السواد،

مخالف لأخص وصف البياض؛ وبه وقع الاختلاف بين السواد، والبياض.

ويلزم من ذلك أن يكون التماثل بين البياضين، وبين السوادين مع اتحاد مفهومه معللاً بخصوص وصف السواد، وخصوص وصف البياض مع اختلافهما فيه، وتعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة؛ وهو محال.

وإلا لجاز أن يكون حكم العالمية؛ معللاً بالعلم تارة، وبالقدرة تارة؛ وهو خلاف المعقول، وحكم العالم من حيث هو عالم، وإن لم يختلف عندنا شاهدًا ولا غائبًا؛ بناءً على قولنا بالأحوال فهو معلل بالعلم والعلم من حيث هو علم لا يختلف شاهدًا ولا غائبًا وإن اختلفا في جهة العرضية، والحدوث وغير ذلك؛ فكانت علة الحكم في الشاهد، والغائب واحدة؛ بخلاف ما ذكروه.

فإن قيل: والتماثل بين السوادين، وبين البياضين، وإن كان واحدًا إلا أنه معلل في البياضين، والسوادين، بالاشتراك في أخص وصفيهما، وأخص وصف السواد من حيث هو أخص وصف؛ لا يخالف أخص وصف البياض من حيث هو أخص وصف وإن اختلفا من جهة السوادية، والبياضية؛ فتعليل التماثل في الكل؛ يكون أيضًا بعلة واحدة.

قلنا: فأخص وصف النفس: إما أن يكون زائدًا في البياض، والسواد على مفهوم كون السواد سوادًا، ومفهوم كون البياض بياضًا، أو لا يكون زائدًا عليه.

فإن كان الأول: فهو باطل من وجهين.

الأول: أن كون السواد سوادًا، وكون البياض بياضًا، صفة حالية عند هذا القائل وكونه أخص وصف لو كان صفة زائدة عليه؛ لكان حالاً. ويلزم منه قيام الحال بالحال؛ وهو محال.

الثاني: أنه لو كان صفة زائدة، على كون السواد سواد، والبياض بياضًا: فإما أن يكون أخص وصف له، أو أعم.

لا جائز أن يكون أعم؛ إذ الأعم لا يوجب كون ما اتصف به أخص، وإن كان أخص؛ فكونه أخص أيضًا صفة زائدة عليه، والكلام في هذه الصفة الزائدة، كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

وإن كان الثاني: وهو أن لا يكون صفة زائدة على كون السواد سوادًا، وكون البياض بياضًا؛ فقد لزم المحذور؛ وهو تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة.

الوجه الثالث:

هو أن الاشتراك في أخص وصف النفس: إما أن يوجب الاشتراك في الأعم، أو لا يوجب.

فإن كان الأول: فالكلام عليه من وجهين.

الأول: أنه يلزم منه أن لا يقع الاشتراك في الوصف الأعم بين المختلفات؛ لأنه لو وقع الاشتراك بين المختلفات في الأعم، فإما أن يكون لموجب، أو لا للموجب.

فإن كان الأول: فلابد وأن يكون غيرها أوجه من الاشتراك في الوصف الأخص، وفيه تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة؛ وهو محال كما سبق.

وإن كان الثاني: فهو أيضًا محال؛ لما تقدم في الصفات العامة.

الثاني: أنه إذا كان الاشتراك في الأخص موجبًا للاشتراك في الأعم؛ فالتماثل لا يتم بدون الاشتراك في جميع صفات النفس ولا معنى لتخصيص ذلك، بالاشتراك في الأخص دون غيره وهذا هو مذهبنا.

وإن كان الثاني: وهو أن لا يكون موجبًا للاشتراك في الأعم؛ فهو خلاف أصولهم.

الرابع: أنه لو كان تماثل المثلين، معللاً بالاشتراك في أخص وصف النفس؛ فالتماثل بين السوادين، أو البياضين: إما أن يكون واجبًا لهما، أو جائزًا.

فإن كان الأول: فهو ممتنع على أصلهم؛ إذ من أصلهم امتناع تعليل الواجب، ولهذا قالوا بأن عالمية الرب -تعالى- لما كانت واجبة له؛ امتنع أن تكون معللة بالعلم.

ولو أمكن التعليل بغير الوجوب فما المانع من تعليل عالمية الرب تعالى مع وجوبها، ولا يخفى أن الفرق تحكم غير معقول.

وإن كان الثاني: لزم جواز تماثل السوادين تارة، واختلافهما تارة؛ وهو ظاهر الإحالة.

وقد أورد الأستاذ أبو إسحاق اعتراضين آخرين لابد من سردهما، والتنبيه على ما فيهما.

الأول أنه قال: الإرادات كلها تشترك في معنى الإرادة من حيث هي إرادة واختلافها؛ إنما يكون بالنظر إلى متعلقاتها من الحركة والسكون، وغيره.

فالإرادة المتعلقة بالسكون من حيث هي متعلقة بالسكون مخالفة للإرادة المتعلقة بالحركة من حيث هي متعلقة بالحركة، فأخص وصف هذه تعلقها بالحركة، وهذه بالسكون؛ والقدرة المتعلقة بالحركة مشاركة للإرادة المتعلقة بها في التعلق بالحركة.

وكذلك في السكون فقد شاركت القدرة المتعلقة بالحركة أو السكون للإرادة المتعلقة بالحركة أو السكون في أخص وصفهما؛ وهما مختلفان.

الثاني: أنه قال: لو كان التماثل هو الاشتراك في أخص وصف النفس، لما عرف تماثل المثلين، من جهل أخص وصف النفس الذي هو علة التماثل؛ وليس كذلك؛ فإنا نعلم من حال كل عاقل؛ أنه يعلم تماثل البياضين، وتماثل السوادين، وإن كان حاصلاً بأخص وصف نفس كل واحد منهما؛ وهما ضعيفان.

أما الأول: فلقائل أن يقول: لا نسلم أن أخص وصف الإرادة المتعلقة بالحركة أو السكون تعلقها بالحركة، أو السكون مطلقًا، بل أخص وصفها

تعلقها بتخصصه بحالة دون حالة، أو زمان دون زمان؛ وأخص وصف القدرة المتعلقة به، كونها مخصصة لوجوده دون عدمه، كما سبق تحقيقه في الصفات، ولا يخفى اختلاف الأمرين.

وأما الثاني: فمع التفريع على القول بالأحوال.

إنما يلزم ما ذكر أن لو لم تتوقف معرفة الحكم على علته؛ وهو غير مسلم؛ بل معرفة العلة إنما يتوصل إليها عند الجهل بها من حكمها، وأما إن كان ذلك منه مع التفريع على القول بنفي الأحوال؛ فلا علة ولا معلول عنده، فكيف يصح القول بأن من لم يعلم العلة لا يعلم حكمها.

وأما قول الجبائي: المثلان هما المشتركان في صفة النفس، إن أراد بصفة النفس ما يدل الوصف به على الذات لا على معنى زائد عليها؛ فهو القول المختار على أصلنا.

وإن أراد به ما يدل الوصف به؛ على معنى زائد على الذات، فإن أراد به جميع أوصاف النفس؛ فهو قول القاضي من أصحابنا، وهو مبني على القول بالأحوال؛ وسيأتي إبطالها.

وإن أراد أخص وصف النفس، كما ذهب إليه ابنه؛ فيلزمه ما لزمه.

وأما قول النجار: المتماثلان هما المشتركان في صفة من صفات الإثبات إذ لم يكن أحدهما بالثاني.

إما أن يريد به أن الشيئين إذا اشتركا في الصفة الإثباتية فهما متماثلان مطلقًا من كل وجه، كما قاله أرباب الخصوص؛ وهما متماثلان فيما وقع الاشتراك به لا غير.

فإن كان الأول: فهو منتقض بالسواد والبياض، فإنهما قد اشتركا في صفة من صفات الإثبات: كالعرضية، والكونية، والحدوث وليس أحدهما من الثاني؛ وهما غير متماثلين من كل وجه؛ بل هما مختلفان.

وإن كان الثاني: فيلزمه جواز التماثل بين الشيئين من وجه دون وجه، وقد وافق على أن الرب -تعالى- مشارك لبعض الحوادث في بعض الصفات الإثباتية، كالعالمية، والقادرية.

ولم يجوز مع ذلك القول بكون الرب -تعالى- مماثلاً للحوادث أصلاً، ولا من وجهة ما.

وعلى هذا: فلو قيل له: ما المانع أن يكون الرب -تعالى- مماثلاً للحوادث من جهة دون جهة، لم يجد إلى دفعه سبيلاً.

الفصل الثالث

في تحقيق معنى الخلافين[1]

وقد اختلفت عبارات أصحابنا في معنى الخلافين، تفريعًا على القول بالأحوال ونفيها.

فمن قال: بالأحوال.

قال: المختلفان كل شيئين اختص كل واحد منهما عن الآخر ببعض صفات النفس الحالية دون البعض؛ لأن الاختلاف على هذا التفسير لا يكون إلا بين الذوات، وإنما كان كذلك؛ لأن الاختلاف لا يكون بين الموجودات، وذلك أن الاختلاف صفة إثبات، فلا يكون لما ليس بثابت.

وبيانه أن نقيض الاختلاف؛ لا اختلاف، ولا اختلاف عدم محض؛ لصحة اتصاف العدم المحض به.

ولو كان صفة ثبوتية: لامتنع أن يكون صفة العدم المحض.

وعلى هذا: فالتماثل، والتضاد، والتغاير، صفة ثبوتية أيضًا لمثل هذا البيان.

وعلى القول بالأحوال فالوجود يكون مشتركًا بين جميع الموجودات، والوجود صفة نفسية؛ لكل ذات على أصولنا.

ولا يتصور اختصاص بعض الذوات به دون البعض، وعلى هذا: فيكفي في الاختلاف اختصاص أحد الموجودين عن الثاني ببعض صفات النفس الحالية.

ولا يتصور أن يكون أحدهما مختصًا عن الآخر بجميع صفات النفس.

وذلك كالاختلاف بين الجوهر، والعرض، والسواد، والبياض. فإن الجوهر قد اختص عن العرض بكونه جوهرًا، وقابلاً للأعراض ومتحيزًا، والعرض عن الجوهر بكونه عرضًا، وقائمًا بالمحل، فإن اشتركا في الوجود والحدوث، وكل ذلك من الصفات النفسية.

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين (ص٢٩٢).

وكذلك السواد المختص عن البياض بكونه سوادًا، والبياض عن السواد بكونه بياضًا، وهما من الصفات النفسية، وإن اشتركا في غير ذلك من الصفات النفسية كالعرضية، والقيام بالمحل والوجود، والحدوث.

وهل يصح إطلاق التماثل على المختلفين باعتبار ما اشتركا فيه من بعض صفات النفس: كالوجود، وغيره.

فالمنقول عن القاضي، والقلانسي من أصحابنا: أنه لا مانع من ذلك في الحوادث لفظًا ومعنى، إذا لم يرد به التماثل في غير ما وقع به الاشتراك؛ ولهذا قال القلانسي كل مشتركين في الحدوث؛ فهما متماثلان في صفة الحدوث.

وعلى هذا: فمن قال بأن الباري -تعالى- مماثل لغيره في الوجود؛ فهو غير ممتنع معنى، وإن كان ذلك ممتنعًا سمعًا؛ لعدم ورود السمع به.

وأما من قال بنفي الأحوال.

قال: المختلفان كل موجودين اختص أحدهما عن الثاني بما يدل الوصف به على نفسه، وذاته، دون معنى زائد.

وعلى هذا: فلا يتصور على هذا الأصل اشتراك المختلفين في بعض الصفات النفسية، دون البعض أصلاً.

إذ الصفة النفسية على هذا عائدة إلى نفس الذات، لا إلى صفة زائدة عليها، وذات كل واحد من المختلفين، لا تحقق لها في الآخر.

فلا يكون الاختلاف بين المختلفين معللاً بصفة زائدة على ذاتيهما؛ بخلاف ما إذا كان الاختلاف بالأحوال الزائدة على ذات المختلفين.

فإن قيل: فهل يجوز على هذين الأصلين إطلاق القول بأن الله -تعالى- مخالف لخلقه، وأن ما له من الصفات مختلفة، أم لا؟

قلنا: أما إطلاق كون الرب -تعالى- مخالفًا لخلقه، وخلاف خلقه؛ فمتفق عليه عند أصحابنا، وأكثر المتكلمين.

فلا مانع منه نظرًا إلى المعنى، ولا بالنظر إلى اللفظ؛ إذ الإطلاق بذلك في كل عصر شائع، ذائع من غير نكير؛ فكان ذلك مجمعًا عليه.

ومن المعتزلة: من منع من إطلاق ذلك، كالصيمري، وأبي الهذيل محتجين على ذلك بأنه لو كان الرب -تعالى- مخالفًا لخلقه؛ لكان ذلك من أسمائه ولكفر منكره؛ وهو خلاف الإجماع؛ وهو غير صواب.

إذ لقائل أن يقول: لا نسلم أن كل ما يعتقد أنه من صفاته -تعالى- يكون معدودًا من أسمائه.

وإن سلم ذلك؛ فلا نسلم أن كل ما كان معدودًا من أسمائه يكفر منكره؛ على ما سيأتي تحقيقه فيما بعد.

وأما الصفات: فقد اختلف أصحابنا فيها.

فمنهم من قال: ليست متماثلة، ولا مختلفة؛ لأن التماثل والاختلاف بين الشيئين، يستدعي المغايرة بينهما.

وصفات الرب -تعالى- غير متغايرة؛ على ما سبق من الصفات وعلى هذا الأصل، يجب أخذ الغيرية قيدًا في حد المثلين، والخلافين.

وقال القاضي أبو بكر: بالاختلاف نظرًا إلى ما اختصت به كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات إلى وصف الغيرية.

والحق في ذلك أن من أنكر الاختلاف؛ لا ينكر اختصاص كل صفة من صفات الرب -تعالى- بما لا ثبوت له في باقي الصفات من الصفات النفسية، ومن أثبت الاختلاف لا ينكر انتفاء الغيرية عن صفات الرب -تعالى- بالتفسير السابق ذكره، غير أن كل واحد منهما، يقول: أنا لا أعني بالخلافين إلا ما ذكرته، ولا منازعة في الاصطلاحات بل المتبع في ذلك إنما هو ورود السمع فما ورد السمع بإطلاقه أطلق، وإلا فلا.

وإذا عرف ما نعني، بمعنى التماثل، والاختلاف فلا يخفى أن البياضين

متماثلان، وأن السواد، والبياض مختلفان، نظرًا إلى ما ذكرناه من المعنى، ولا مانع من إطلاق ذلك لغة.

فإن من قال: البياضان متماثلان، والبياض، والسواد مختلفان؛ لم ينكر عليه أحد من أهل اللسان، وبه يظهر فساد قول من قال من المتكلمين، إن التماثل والاختلاف؛ لا يكون إلا في الجواهر بما قام فيها من الأعراض التي في حكم التماثل: كبياضين، أو الاختلاف كسوادٍ، وبياض مثلاً؛ وأن الأعراض لا تكون متماثلة، ولا مختلفة؛ لعدم قيام العرض بالعرض.

والذي يؤكد بطلان مذهبه أنه إذا كان البياضان: كالسواد والبياض فيما يرجع إلى سلب التماثل، والاختلاف عنهما؛ فيلزم أن لا يختلف حكم الجوهرين سواء قام بهما بياضان أو بأحدهما بياض، وبالآخر سواد، وهو محال.

فإن قيل: البياضان وإن لم يكونا متماثلين؛ فهما في حكم المماثلة، والسواد، والبياض، وإن لم يكونا مختلفين؛ فهما في حكم المخالفة، فافترقا.

قلنا: إما أن يراد بحكم المماثلة والمخالفة وجود خاصية المماثلة والمخالفة من الاشتراك في الصفات النفسية، والاختلاف فيها، أو الافتراق فإن كان الأول: فهو المطلوب، ولا حرج في العبارة.

وإن كان الثاني: فلابد من تصويره، والدلالة عليه، ولا يقتنع بمجرد العبارة الخلية عن المعنى.

وقد سلك الأصحاب في الرد على هذا المذهب طريقين آخرين:

الأول: أنه لو كان تماثل الجواهر، واختلافها بما قام بها من الأعراض التي هي في حكم المماثلة، والاختلاف، للزم منه أن يقضي بالتماثل، والاختلاف على الجوهرين معًا عندما إذا اتصفا بالبياض، وأحدهما بالحركة والآخر بالسكون، وهو محال.

الثاني: أنه يلزم منه أن يكون الجوهر الواحد مماثلاً لنفسه أو مخالفًا لنفسه، عندما إذا تعاقب عليه بياضان، أو بياض وسواد، في وقتين مختلفين؛ وهما ضعيفان.

أما الأول: فلأنه لا يمتنع بالتفريع على المذهب المذكور أن يقال بالتماثل بين الجوهرين من وجه، والاختلاف من وجه.

وأما الثاني: فمن جهة أن التماثل، والاختلاف، وإن كانا على مذهب هذا القائل بالأعراض غير أنه مشروط بالتغاير؛ ولا مغايرة بين الشيء، ونفسه، وإذا عرف معنى المثلين، والخلافين.

فاعلم أن من قال المثلان: كل موجودين اشتركا في جميع الصفات النفسية والخلافان: ما اختص كل واحد عن الآخر ببعض الصفات النفسية؛ فلا يتصور عنده أن يقال بتماثل الشيئين من وجه، واختلافهما من وجه، إذ التماثل يوجب الاشتراك في جميع الصفات النفسية، والاختلاف مانع منه؛ وهو متناقض محال.

ومن قال: بأن كل شيئين اشتركا في أي صفة كانت من صفات الإثبات لم يمنع أن يقال: باختلاف الشيئين من وجه، وتماثلهما من وجه؛ بناء على ما وقعت به المشاركة بينهما؛ والاختلاف.

الفصل الرابع

في أنه هل يتصور الاختلاف بين الشيئين مع اشتراكهما في أخص صفة النفس [١]

نقول اختلف المتكلمون في ذلك:

فاختار القاضي أبو بكر، وجماعة من أصحابنا، وجميع المعتزلة المنع من ذلك.

ومنهم من جوزه: وهو قول القاضي أيضًا.

احتج النافون: بأنه لو جاز ذلك؛ لجاز اشتراك السوادين في أخص وصفيهما؛ وهو كون كل واحد منهم سوادًا؛ مع اختصاص بصفة نفسية لا ثبوت لها في الآخر؛ بأن يكون أحدهما سوادًا حلاوة، والآخر سوادًا ليس بحلاوة؛ وذلك يجر إلى كون العرض الواحد سوادًا حلاوة؛ وهو محال وبيان الإحالة:

أما على القول بنفي الأحوال؛ فظاهر.

إذ السواد والحلاوة وجودان، وذاتان؛ وليس لهما حال زائدة عليهما ويستحيل في العقل أن يكون الموجود الواحد له وجودان، والذات الواحدة ذاتان.

وأما على القول بإثبات الأحوال.

فقد احتج الأصحاب عليه بمسالك:

الأول: أنه لو جاز أن يكون العرض الواحد سوادًا علمًا؛ لكان من حيث هو علم مشروطًا بالحياة، ومن حيث هو سواد غير مشروط بالحياة؛ وذلك في العرض الواحد محال؛ وهو ضعيف لانتقاضه بالعلم، فإنه مشروط بالحياة من حيث هو علم.

وإن لم يكن مشروطًا بها من حيث هو عرض.

وما هو الجواب عنه ههنا به يكون الجواب في محل النزاع.

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين (ص٣٠٨).

المسلك الثاني: أنه لو جاز أن يكون سوادًا حلاوة وسوادًا ليس بحلاوة؛ لم يخل: إما أن يكونا مثلين، أو خلافين.

لا جائز أن يقال بالأول: لأن المماثلة: إنما تتم بالاشتراك في جميع صفات النفس؛ وذلك غير محقق فيما نحن فيه، وإن كانا خلافين؛ فإما متضادان، أو غير متضادين.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا لتضادا في كل صفة اختلفا فيها: كالسواد والبياض؛ وليس كذلك فيما نحن فيه.

وإن كان الثاني: لم يمتنع اجتماعهما.

وعند ذلك: فلو طرأ على محلهما بياض، فلا شك في كونه مضادًا للسواد الذي ليس بحلاوة، والسواد الذي هو حلاوة، إن لم يضاده أمكن أن يجتمعا؛ وهو محال.

وإن ضاده من حيث هو سواد؛ وجب أن لا يضاده من حيث هو حلاوة؛ ويلزم من ذلك أن يكون العرض الواحد مضادًا لشيء، وغير مضاد له، وهو ممتنع.

وهذه المحالات؛ إنما لزمت من القول بكون السواد حلاوة؛ فيكون محالاً؛ وهو أيضًا ضعيف من وجهين:

الأول: أن لقائل أن يقول: المثلان ضدان على أصولكم وعند ذلك فلا مانع أن يقال: بتضاد السوادين المفروضين من جهة ما تماثلا فيه لا من جهة ما اختلفا فيه.

وعلى هذا: فلا يلزم التضاد بينهما في كل ما وقع به الاختلاف بينهما.

الثاني: وإن سلم الاختلاف بينهما من غير تضاد؛ ولكن ما المانع منه؟

والقول: بأنه يفضي ذلك إلى أن يكون البياض مضادًا له من حيث هو سواد؛ ولا يكون مضادًا له من حيث هو حلاوة؛ فليس يمتنع، وأنه إذا لم يمتنع

عدم مضادة البياض للسواد من حيث هو عرض، وحادث، وموجود.

وإن كان مضادًا له من حيث هو سواد؛ فلا يمتنع أن يكون البياض مضادًا للسواد من حيث هو سواد؛ ولا يكون مضادًا له من حيث هو حلاوة.

المسلك الثالث: أنه لو جاز أن يكون السواد حلاوة؛ لأمكن أن يكون أيضًا علمًا، وقدرة وإرادة، وأن يجتمع في العرض الواحد خصائص جميع الأعراض المختلفة مع اتحاده؛ وهو ممتنع لثلاثة أوجه:

الأول: أن ما قام به من المحل يجب أن يكون عالمًا قادرًا أسود، وفيه تعليل الأحكام المختلفة بعلة واحدة.

ولو جاز ذلك؛ لجاز أن يكون العلم موجبًا للقادرية، والمريدية، وهو ممتنع.

الثاني: أنا إذا علمنا كون المحل أسوداً، ثم علمنا كونه عالمًا، وقادرًا، ومريدًا فإنه يدل على أمر زائد على ما دل عليه ما علمناه منه أولا من كونه أسود؛ وذلك معلوم بالضرورة.

فلو جاز أن يكون السواد هو العلم، والقدرة؛ لبطلت دلالة ما علمناه من كونه عالمًا وقادرًا على أمر زائد على ما دل عليه كونه أسود؛ ويلزم منه نفي الأعراض، وإبطال طريق التوصل إليها من أحكامها.

وكل كلام في تفاصيل الأعراض؛ إذا جر إلى نفي أصل الأعراض؛ كان متناقضًا.

الثالث: أنه يلزم من ذلك امتناع التمييز بين الأعراض وما جر إلى نفي ما هو معلوم بالضرورة؛ فهو محال؛ وهو ضعيف أيضًا.

إذ لقائل أن يقول:

أما الأول: فإنما يلزم أن لو لم يكن للعرض الواحد أحوال متعددة موجبة لتلك الأحكام المختلفة، وليس كذلك على ما هو أصل الخصم ههنا.

وأما الثاني: فإنا وإن سلمنا دلالة العالم على أمر زائد على ما دل عليه

الأسود؛ لكن من جهة أن العالم يدل على عرض أخص وصفه كونه عالمًا، والأسود يدل على عرض أخص وصفه كونه سوادًا، وكونه عالمًا وكونه سوادًا، أحوال زائدة على نفس العرض المتصف بها؛ وليس فيما ذكرتموه دلالة على امتناع اتحاد العرض مع اتصافه بهاتين الحالتين؛ وهو محل النزاع.

وعلى هذا: فلا مانع من كون العرض الواحد سوادًا حلاوة وبما قررناه ههنا يكون دفع الثالث أيضًا من حيث أن التمييز حاصل بالنظر إلى تمييز الأحوال؛ وإن اتحد العرض المتصف بها.

وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على المطلوب، غير أنه يلزم عليكم إشكال مشكل وذلك أن أخص وصف الحياة في حقنا، كونها حياة، وأخص وصف الحياة في حق القديم؛ كونها حياة، والحياتان مشتركتان في هذه الصفة الخاصة، وهما مختلفتان.

وعلى هذا: فالواجب إنما هو سلوك مسلك القائلين بنفي الأحوال على ما تقرر قبل.

الفصل الخامس

في تحقيق معنى المتضادين(١)

وقد اختلفت عبارات الناس فيه:

فقالت الفلاسفة: الضدان كل ذاتان متعاقبتان على موضوع واحد؛ ويستحيل اجتماعهما فيه؛ وبينهما غاية الخلاف، والبعد.

فقولهم: ذاتان: احتراز عن العدم، والوجود، والأعدام بعضها مع بعض.

وقولهم: متعاقبتان على موضوع احتراز عن الجواهر؛ إذ هي غير متضادة؛ لعدم دخولها في الموضوع؛ وقد عرف معنى الموضوع عندهم، فيما تقدم.

وقولهم: واحد احتراز عن المتعاقبات على الموضوعات المتعددة.

وقولهم: ويستحيل اجتماعهما فيه، احتراز عن الأعراض المختلفة التي ليست متضادة: كالسواد، والحلاوة مثلاً.

وقولهم: وبينهما غاية الخلاف، والبعد احتراز عن الوسائط مع الأطراف: كالسواد، والبياض مع الحمرة، والوسائط بعضها مع بعض: كالحمرة، والصفرة، ونحو ذلك.

فإنها غير متضادة عندهم؛ فإنها وإن كانت من الذوات المتعاقبة على موضوع واحد، ويستحيل اجتماعها فيه؛ فليس بينهما غاية الخلاف، والبعد بل ذلك إنما هو للأطراف كالسواد والبياض مثلاً فهما ضدان.

وأما أصحابنا: فالضدان عندهم أعم من الضدين بهذا الاعتبار، والعبارة عن ذلك، أن يقال: الضدان كل معنيين يستحيل اجتماعهما في محل واحد لذاتيهما من جهة واحدة.

---

(١) انظر: شرح المواقف (٧١/٤)، والإحكام للمصنف (٢٠٥/١)، والتعاريف (٤٧١)، والحدود الأنيقة (٧٣)، والتعريفات (١٧٩).

فقولنا: معينان: احتراز عن الوجود، والعدم والأعدام بعضها مع بعض، والجواهر بعضها مع بعض، والجواهر مع الأعراض والقديم مع الحادث؛ فإنها غير متضادة.

وقولنا: ويستحيل اجتماعهما: احتراز عن الأعراض المختلفة التي ليست متضادة؛ كما ذكرناه في مثال السواد مع الحلاوة.

وقولنا: في محل واحد؛ لأن التضاد لا تحقق له عندنا دون قيام المعنيين بمحل واحد؛ وفيه احتراز عن مذهب أكثر المعتزلة حيث أنهم لم يشترطوا في التضاد قيام المعنيين بمحل واحد؛ بل قالوا: إن العلم بالسواد مثلاً إذا قام بجزء من القلب فإنه يضاد الجهل بالسواد، وإن قام بجزء آخر من ذلك القلب؛ لأنهما لو اجتمعا لوصفت الجملة بأنها عالمة بالسواد، وجاهلة به في حالة واحدة؛ وهو محال. بناء على أصلهم أن الصفات التي من شرطها الحياة إذا قامت ببعض الجملة يثبت حكمها للجملة بل زادوا على ذلك ولم يشترطوا في بعض المتضادات، قيامها بالمحل أصلاً حيث أنهم قالوا: الإرادة الربانية في محل مضادة للكراهية الربانية لا في محل، نظرًا إلى امتناع اجتماع حكيمهما لله -تعالى- هو كونه مريدًا لشيء واحد، وكارهًا له.

ونحن سنتبين امتناع تعدي حكم الصفة عن محلها الذي هي قائمة به، وقد أبطلنا القول: بقيام إرادة لا محل في مسائل الصفات.

كيف وأنه لو قيل لهم من أصلكم أنه يستحيل الجمع بين الموت والحياة؛ مع عدم التضاد.

فما المانع لو سلم لكم امتناع الجمع بين العلم بالسواد، والجهل به في جزئين من القلب.

أن يكون ذلك لا بجهة التضاد؛ بل بضرورة امتناع اجتماع الحكمين كما قاله بعض المتأخرين منهم؛ لم يجدوا إلى دفعه سبيلاً.

وقولنا: لذاتيهما احتراز من علم الإنسان بسكونه، مع حركته؛ فإنهما وإن تعذر اجتماعهما؛ فليسا متضادين؛ لأن امتناع الجمع بينهما، لم يكن لذاتيهما؛ بل بواسطة؛ وذلك لأن العلم بالسكون يلزمه السكون، وإلا كان العلم بالشيء على خلاف ما هو عليه، وهو ممتنع. والسكون مضاد للحركة؛ لاستحالة الجمع بينهما لذاتيهما؛ فكان امتناع الجمع بين العلم بالسكون ونفس الحركة بواسطة مضادة السكون اللازم للعلم به للحركة.

فلم يكن امتناع الجمع بين العلم بالسكون، والحركة لذاتيهما؛ بل بواسطة؛ فلا يكونان متضادين، وسواء اتحد محل العلم بالسكون والحركة أو اختلف: كعلم الواحد منا بسكون غيره، وحركة ذلك الغير؛ فإنهما لا يجتمعان؛ لما ذكرناه، وإن اختلف محلهما.

وعلى هذا: فلا تضاد بين العجز، والحركة الاختيارية.

فإن تعذر الجمع بينهما ليس لذاتيهما، بل بواسطة مضادة العجز للقدرة وامتناع وجود الحركة الاختيارية؛ لعدم القدرة عليها.

فلم يكونا متضادين، وعليك بالتنبيه لكل ما يرد من هذا القبيل.

فإن قيل: فالموت عند معظم أصحابكم، وعلى ما قررتموه في أضداد العلوم؛ مضاد للعلم، وعلى ما قررتموه في تحقيق التضاد من استحالة الجمع بين المعنيين لذاتيهما؛ فيمتنع أن يكون الموت ضدًا للعلم.

فإنه لا مانع من أن يقال: بأن امتناع الجمع بين الموت، والعلم لا لذاتيهما؛ بل لفوات شرط العلم بالموت؛ وهو الحياة كما قاله المعتزلة، وبعض أصحابكم.

قلنا: لو امتنع التضاد بين الموت والعلم بناء على ما ذكروه؛ لامتنع بذلك أيضًا التضاد مطلقًا؛ وهو خلاف إجماع العقلاء؛ وذلك لأنه ما من شيئين يقدر التضاد بينهما إلا ويمكن أن يقال: لا تضاد بينهما، وامتناع وجود أحدهما مع الآخر، لم يكن لتضادهما، بل لفوات شرطه.

وهو عدم الآخر، ولا يلزم من كون الموت ضدًا للعلم والقدرة، التضاد بين العلم، والقدرة؛ كما لزم التضاد بين الحمرة والصفرة عند مضادتهما للسواد، والبياض؛ إذ هو تمثيل من غير جامع مؤثر.

ثم إن كان المورد له معتزليًا؛ فيلزمه أن يقول بمضادة البياض للبياض المماثل له؛ لمضادتهما، باعترافه للسواد، وما هو جوابه ههنا هو جوابنا فيما نحن فيه، وهو قولنا من جهة واحدة؛ احترازًا عن القرب، والبعد، والصغر، والكبر والطول، والقصر، ونحو ذلك بالنسبة إلى شيئين.

فإنهما لا يتضادان، وإن كانا في محل واحد، إلا بالنسبة إلى شيء واحد.

وعلى ما حققناه في معنى التضاد؛ فيمتنع أن يكون الفعل من حيث هو فعل؛ ضدًا لشيء؛ لأن ذلك الشيء المضاد للفعل: إما أن يكون فعلاً، أو لا يكون فعلاً، فإن كان فعلاً: فإما أن يكون مضادًا له من جهة كونه فعلاً، أو لا من جهة كونه فعلاً.

فإن كان الأول: فهو محال، وإلا لما اجتمع عرضان مختلفان في محل واحد من حيث هما فعلان؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فكل ثابت ليس بفعل غير خارج عن ذات الله -تعالى- وصفاته، وهي غير مضادة للأفعال، وإلا لما تصور وجود الأفعال معها؛ وهو محال.

وعلى هذا أيضًا: فكل ما لا يرجع إلى صفات أجناس الموجودات؛ لا يكون موجبًا للتضاد: كالأمور المستندة إلى موافقة الشرع، ومخالفته، وإلى الإضافات، والاعتبارات: ككون الفعل ظلمًا وجورًا، وحرامًا وحلالاً وحسنًا، وقبيحًا، إلى غير ذلك.

الفصل السادس

في أن كل عرضين متماثلين ضدان

مذهب الشيخ أبي الحسن، ومتابعيه: أن كل عرضين متماثلين كسوادين، وبياضين، ونحو ذلك؛ فهما ضدان، يمتنع اجتماعهما في محل واحد، وأجمعت المعتزلة على خلافه إلا ما نقل عن بعضهم أنه قال: بامتناع اجتماع حركتين متماثلتين بمحل واحد.

وقد استدل الأصحاب بمسالك:

المسلك الأول:

لو جاز قيام الأعراض المتماثلة بمحل واحد؛ لأمكن قيام سوادين متماثلين بمحل واحد.

ولا شك أن وجود السوادين في المحل؛ يوجب كونه أسود. فعند وجود سواد آخر فيه: فإما أن يوجب له حكمًا، أو لا يوجب له حكمًا.

فإن كان الأول: فإما أن يكون ذلك الحكم هو ما أوجبه السواد الأول، أو غيره.

لا جائز أن يكون هو ما أوجبه السواد الأول؛ لأن إيجاب ما أوجب، وتحصيل ما حصل محال.

ثم لو جاز ذلك؛ لجاز وقوع مقدور بقدرتين وهو خلاف الإجماع منا ومنهم، وإن كان غيره؛ فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أنه لو جاز قيام حالين متماثلين بمحل واحد، بناء على شيئين متماثلين؛ لجاز أن يقوم بالذات الواحدة وجودان بناء على قدرتين متماثلتين؛ لأن الوجود عندهم حال؛ ولم يقولوا به.

الثاني: أن ما قام به علم بشيء، فإنه يعلم من نفسه كونه عالمًا به؛ فلو قام به علم آخر بذلك الشيء مماثل للعلم الأول، وأوجب له عالمية أخرى؛

لكان الشخص عالمًا بعالميته الثانية، فإنه من المستحيل أن يكون الإنسان عالمًا، ولا يعلم كونه عالمًا، وإن كان الثاني: وهو أن لا يوجب لمحله حكمًا، فهو ممتنع؛ إذ يلزم منه تخلف الحكم مع وجود علته وسنبين أن العلة لابد وأن تكون مطردة منعكسة.

وعلى هذا: إن قلنا: بأن كل صفة توجب لمحلها حكمًا؛ فقد اطردت الدلالة في جميع الأعراض المتماثلة.

وإن خصصنا ذلك ببعض الصفات: كصفات الحي، والأكوان، كما قالت المعتزلة: طردنا هذه الدلالة فيها دون غيرها، هذا كله إذ قلنا بالأحوال، وإلا فحاصل المسلك يرجع إلى الإلزام.

المسلك الثاني:

أن من قام بنفسه علم نظري بشيء: فإما أن يقال بجواز قيام علم آخر نظري به؛ فذلك الشيء مماثل للعلم الأول أو لا يقال بجوازه.

فإن كان الأول: فيلزم منه صحة القول بالنظر في تحصيل العلم بما هو معلوم؛ وذلك محال باتفاق العقلاء.

وإن كان الثاني: فقد قيل: بامتناع اجتماع المتماثلين في المحل الواحد وتحصيل العلم بما هو معلوم؛ وهو المطلوب؛ وهو قوي جدًا.

فإن قيل: وإن امتنع الجمع بين هذين العلمين؛ فليس ذلك لذاتيهما؛ بل لاستحالة طلب تحصيل الحاصل؛ فلا يكون كذلك؛ لما ذكرتموه.

قلنا: المقصود إنما هو بيان امتناع الجمع بين المثلين، وإن لم يسم ذلك تضادًا.

المسلك الثالث:

أنهم قالوا: لو جاز قيام عرضين متماثلين في المحل الواحد؛ لكان المحل إذا قام به سواد واحد، قابلاً لسواد آخر؛ فكل عرض يقبله المحل، لا يخلو عنه، أو

عن ضده فبتقدير عدم السواد الثاني، وجب أن لا يخلو المحل عن ضده، وضد السواد المفروض عدمه؛ وهو أيضًا ضد السواد المفروض وجوده ويلزم من ذلك اجتماع السواد، وضده في محل واحد؛ وهو محال، غير أن هذا المسلك مبني على القول بأن المحل إذا قبل حكمًا لا يعرى عنه، أو عن ضده، وقد أومأنا إلى إبطاله في امتناع عرو الجواهر عن الأعراض.

وإن سلم ذلك غير أن المسلم امتناع خلو ذلك المحل عن جنس ذلك العرض، أو عن ضده، لا عن ذلك العرض.

والمحل غير خال عن جنسه؛ وهو السواد الآخر.

فإن قيل: ما ذكرتموه وإن دل على امتناع قيام المتماثلين بمحل واحد؛ فهو معارض بما يدل على نقيضه.

وهو أنا قد نشاهد الجسم يغمص في الصبغ؛ فيعلوه كدرة ثم كهبة، ثم سواد حالك وليس ذلك غير تضاعيف أجزاء السواد.

والجواب: أنا نمنع أن الكدرة، والكهبة سواد، بل هي ألوان أجزاء مضادة للسواد، ولا يتصور بقاء الأول منها مع وجود الثاني.

الفصل السابع

في تحقيق معنى الغيرين[1]

والعبارة الجامعة المانعة لذلك على أصول أصحابنا.

قول الشيخ أبي الحسن الأشعري في آخر قوليه، الغيران كل موجودين تصح مفارقة أحدهما للآخر بالعدم أو الحيز وإنما قيد الحد بالموجودين: لأن المتغاير صفة إثبات على ما تقدم في الخلافين؛ فلا تكون صفة العدم.

وإنما ردد المفارقة بين العدم والحيز، ولم يوجب المعية بينهما، ولم يقتصر على أحدهما؛ لأنه لو أوجب المعية بينهما؛ لما وقعت المغايرة مع انتفاء أحدهما، وثبوت الآخر.

وليس كذلك؛ فإن الأعراض المختلفة، والمتماثلة متغايرة؛ وهي غير متفرقة بالحيز، بعدم تحيزها. ولو اقتصر على أحدهما في التحديد؛ لم يكن الرسم جامعًا، ولهذا فإنه لو اقتصر على المفارقة بالعدم وقال كما قاله أولا الغيران: كل موجودين يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر، للزمه السؤال المشهور الوارد عليه في هذه العبارة، وهو أن لا تعلم المغايرة بين الأجسام بتقدير اعتقاد قدمها؛ لاستحالة عدم القديم؛ وليس كذلك؛ بل المغايرة معلومة، ولو قدر امتناع العدم عليها.

ولو اقتصر على القول: بأن الغيرين كل موجودين يصح مفارقة أحدهما للآخر في الحيز، لامتنع التغاير بين الأعراض؛ لعدم تحيزها؛ وليس كذلك.

وعلى هذا بنى الأصحاب امتناع التغاير بين ذات القديم، وصفاته والصفات القديمة بعضها بالنسبة إلى بعض؛ لكونهما وجوديان يمتنع مفارقة البعض منهما للبعض، لا بالعدم ضرورة قدمها، واستحالة عدم القديم.

ولا بالتحيز إذ هي غير متحيزة وربما زيد في الترديد الزمان، ولا حاجة

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين (ص٣٢٢).

إليه وعلى هذا: فالغيران أعم من المثلين، والخلافين متضادين أو غير متضادين.

فإن قيل: ما ذكرتموه منقوض، ومعارض.

أما النقض: فمن ثلاثة أوجه:

الأول: النقض على أصلكم بالقدرة الحادثة مع مقدورهما، فإنهما غيران، وليس أحدهما مفارقًا للآخر لا في العدم؛ لضرورة وجوب اقترانهما، ولا في الوجود في الحيز؛ لعدم تحيزهما؛ إذ هما عرضان.

الثاني: أنه ينتقض بالأعراض المتلازمة: كالأبوة، والبنوة، والعلية، والمعلولية وكذلك أجناس الأعراض التي لا خلو للجوهر عنها؛ فإنها متغايرة فإن لم تصح مفارقة بعضها لبعض لا في العدم لتلازمهما، ولا في الحيز؛ لعدم تحيزهما.

الثالث: أنه إذا اعتبر في الغيرية جواز المفارقة بالعدم، أو الحيز فيلزم أن لا يكون الباري -تعالى- مغايراً للحوادث.

وإن كانت الحوادث مغايرة له؛ لاستحالة مفارقته لها بالعدم ضرورة وجوب وجوده وقدمه ولا بالحيز لاستحالة تحيزه.

وأما المعارضة؛ فبحدود أخرى اختلفت فيها عبارات المعتزلة: منها: أن الغيرين هما الشيئان.

ومنها: أنهما الشيئان اللذان يجوز العمل بأحدهما، مع الجهل بالآخر.

ومنها: الغيران ما صحت فيه عبارة التثنية.

ومنها: أنهما اللذان، واللتان قامت بهما الغيرية؛ وليس ما ذكرتموه أولى مما ذكرناه.

والجواب عن النقض الأول: أن ما قدر مقدورًا بالقدرة الحادثة؛ لا يمتنع عندنا فرض وقوعه، لا مقدورًا بها؛ بل بغيرها مع عدمها، وغيره مقدورًا بها مع عدمه.

وعن النقض الثاني: أما الأمور المتضايفة: كالأبوة، والبنوة والعلية، والمعلولية

ونحوها، فليست عندنا أمورًا وجودية؛ بل وهمية على ما سبق تقريره والمتغايران وجوديان.

وأما الأعراض الملازمة للجوهر: فما من عرض منها وجد مع غيره إلا ويجوز تقدير وجوده مع عدم ذلك الغير، ووجود غيره.

وعن الثالث: أنا لم نشترط في الغيرين جواز مفارقة كل واحد منهما للآخر بعدمه، أو لحيزه؛ ليلزم ما قيل.

وعن المعارضة:

أما القول بأن الغيرين هما الشيئان: فلا يخفى أن كل واحد من الغيرين يصح أن يقال له غير.

فلو كان مفهوم الغيرين الشيئين؛ لكان مفهوم كل واحد من الغيرين هو الشيء؛ وليس كذلك.

وبيانه: أن كل واحد من الغيرين يصح أن يقال له إنه غير الآخر ولا يصح أن يقال لكل واحد من الشيئين أنه شيء للآخر وفيه دقة فليتأمل، وليقتنع به عما طول به بعض الأصحاب، وهو مدخول لا تثبت له.

وأما القول: بأن العرض ما صحت فيه عبارة التثنية؛ فباطل بالإعدام المضافة.

فإنه يصح فيها عبارة التثنية، والجمع فيقال: عدمان وأعدام، وليست متغايرة بالإجماع منا، ومنهم لعدم شيئيتها.

وأما القول: بأن الغيرين هما اللذان، واللتان قامت بهما الغيرية فمبني على القول: بالأحوال؛ وهو محال على ما يأتي.

وأما القول: بأن الغيرين هما الشيئان اللذان يصح العلم بأحدهما مع الجهل الآخر؛ فباطل بالمتضايفين الحقيقيين؛ فإنهما غيران؛ ولا يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.

وبالجملة: فالتراع في الغيرين، والخلافين، والمثلين، والضدين من حيث أن كل واحد من الخصمين يفسر اللفظ المتنازع فيه، بمعنى غير معنى الآخر، بل إلى الاصطلاح اللفظي، ولاحظ له من المعنى، ولا هو من الأمور القطعية والقضايا اليقينية.

الفصل الثامن

في معنى المتقدم والمتأخر ومعًا[1]

أما المتقدم: فقد قالت الفلاسفة: لا يخرج عن خمسة أقسام وهي: المتقدم بالذات، والمتقدم بالطبع، والمتقدم بالشرف والمتقدم بالرتبة، والمتقدم بالزمان.

أما المتقدم بالذات:

وهو المتقدم بالعلية: فهو إما فاعل، أو مادة، أو صورة، أو غاية.

أما الفاعل: فهو ما وجود غيره مستفاد من وجوده؛ ووجوده غير مستفاد من ذلك الغير.

وهو إما أن يكون فاعلاً لذاته، أو لصفة زائدة على ذاته.

فإن كان الأول: فيسمى الفاعل بالطبع.

وهو منقسم إلى ما لا يتصور تأخر معلوله عنه في الوجود، وإلى ما يتصور فالأول: كما في حركة اليد مع حركة الخاتم؛ فإنهما وإن وجدا معًا؛ فنعلم أن حركة الخاتم، مستفادة من حركة اليد.

ولهذا يصح أن يقال: تحركت اليد؛ فتحرك الخاتم، ولا يقال تحرك الخاتم؛ فتحركت اليد.

ولأن المبدأ المحرك إنما هو في اليد لا في الخاتم، وحركة اليد في مكانه، وإن كان موقوفًا على حركة الخاتم عن مكانها؛ لاستحالة التداخل بين الأجسام.

فليس مما يوجب جعل حركة الخاتم علة لحركة اليد، لما علم أن مبدأ الحركة؛ إنما هو في اليد؛ فهو تحرك اليد والخاتم معًا في الوجود؛ لكن اليد أولاً بالذات، والخاتم بواسطة حركة اليد.

فحركة اليد علة متوسطة، بين المبدأ المحرك وبين حركة الخاتم.

---

(١) انظر: المبين للمصنف (ص١١٦).

وأما الثاني: فإنما يكون عندما إذا كان المعلول ماديًا، والمادة غير متهيئة بعد لقبوله.

وذلك كما في الصور الجوهرية، والنفوس الإنسانية الصادرة عن العقل الفعال الموجود مع جرم فلك القمر عند تهيؤ المادة لقبوله، ووجود الشرائط وانتفاء الموانع؛ فلابد من صدور معلوله عنه.

وأما إن كان فاعلاً لصفة زائدة على ذاته؛ فهو الفاعل بالقدرة والاختيار، وهذا الفاعل مما لا يمتنع تأخر معلوله عنه، وإن قدر عدم التوقف على أمر خارج عنه وذلك كالبناء بالنسبة للحائط، والنجار بالنسبة إلى السرير، ونحوه.

وأما المادي: فكالخشب بالنسبة إلى السرير.

والصوري: فكشكل السرير بالنسبة إليه وأما الغاية فكالانتفاع بالسرير.

فإنه وإن كان متأخرًا عن السرير في الوجود العيني؛ فلابد وأن يكون متقدمًا بالذات في الوجود العقلي:

وأما المتقدم بالطبع:

فهو ما لا يتم وجود غيره دون وجوده، ووجوده غير متوقف على ذلك الغير، ولا هو علة لذلك الغير بأحد الأقسام السابقة، وبه يفارق القسم الأول: وذلك كالواحد بالنسبة إلى الاثنين ونحوه.

وأما المتقدم بالشرف:

فهو ما تقدمه على غيره لاختصاصه؛ إما بأصل وفضيلة، لا وجود لها في ذلك الغير: كتقدم الإنسان بالنطق على غيره من الحيوانات العجماوات، أو بزيادة في تلك الفضيلة: كتقدم الأعلم، على العالم، ونحوه.

وأما المتقدم بالرتبة:

فهو ما كان أقرب إلى مبدأ محدود من غيره، إما عقلاً: كتقدم النوع على الشخص بالنسبة إلى الجنس.

وإما حسيًا: كتقدم الإمام على من خلفه من المأمومين بالنسبة إلى المحراب.

وأما المتقدم بالزمان:

فهو ما كان زمانه قبل زمان غيره: كتقدم موسى على عيسى ونحوه، فهذه أقسام المتقدم، وعلى نحوه أقسام المتأخر، ومعًا.

وكل رتبة من هذه الرتب فما كان منها أصلاً لا يتصور أن يكون مع ولا بعد من تلك الرتبة بالنسبة إلى شيء واحد فما كان متقدمًا بالذات على غيره؛ لا يكون مع ذلك الغير بالذات، ولا متأخرًا عنه، وعلى هذا في جميع الأقسام.

ولا يمتنع اجتماعها، أو اجتماع جملة منها في شيء واحد بالنسبة إلى شيء واحد: كالبناء بالنسبة للحائط.

فإنه متقدم عليه بالعلية، والزمان، والشرف، والرتبة بالنسبة إلى العلة الأولى.

وقد يتفق أن ما كان متقدمًا على شيء، متأخرًا عنه بالنظر إلى جهة أخرى بأن يكون مثلا متقدمًا على شيء بالشرف، وهو متأخر عنه بالرتبة وعلى هذا النحو.

وربما أثبتوا الحصر في الأقسام الخمسة بقولهم:

ما وصف بكونه متقدمًا: إما أن يتوقف وجود المتأخر عليه، أو لا يتوقف.

فإن توقف وجود المتأخر عليه فالمتقدم إما أن يكون علة للمتأخر، أو لا يكون علة له.

فإن كان الأول: فهو المتقدم بالعلية.

وإن كان الثاني: فهو المتقدم بالطبع.

وإن كان المتأخر لا يتوقف وجوده على وجود المتقدم، فتقدم المتقدم إما أن يكون بالنظر إلى كمال له، أو لا.

فإن كان الأول: فهو المتقدم بالشرف.

وإن كان الثاني: فإما أن يكون تقدمه بالنظر إلى مبدأ محدود، أو لا؟

فإن كان الأول: فهو المتقدم بالرتبة.

وإن كان الثاني: فهو المتقدم بالزمان. هذا ما قالوه.

وأما نحن فنقول: لا ننازع فيما ذكروه من الحصر، والقسمة إلى آخرها وإنما ننازع في تفسير القسم الأخير بالمتقدم بالزمان فقط؛ فإنه يدخل فيه تقدم الزمان على الزمان: كتقدم الزمن الماضي على الزمن الحالي، وليس تقدم الماضي منه على الحال بالعلية.

إذ الماضي معدوم مع الحاضر، والمعدوم لا يكون علة للموجود، ولا بالطبع فإن الحاضر غير متوقف في وجوده على وجود الماضي.

ولهذا فإنا لو قدرنا وجود الزمن الحاضر غير مسبوق بزمن سابق؛ لم يكن ذلك ممتنعا بالنظر إلى وجود الحاضر.

ولا بالشرف: إذ الأزمنة متشابهة، وليس البعض منها أكمل من البعض.

ولا بالرتبة: ولهذا فإنا لو فرضنا عدم مبدأ آخر يكون للزمن الماضي أقرب إليه من الزمن الحالي؛ لما خرج عن أن يكون متقدمًا على الزمن الحالي.

ولا بالزمان: لأن المتقدم بالزمان ما كان وجوده في الزمان أقدم من زمان وجود غيره، فلو كان الزمان متقدمًا بالزمان؛ لكان الزمان في زمان، وهو محال لوجهين:

الأول: أن الأزمنة متشابهة، وليس جعل أحد الزمنين في الآخر، أولى من العكس.

الثاني: هو أن الزمان الذي فيه الزمان: إما أن يكون في زمان، أو لا

يكون في زمان.

فإن كان الأول: لزم التسلسل، أو الدور؛ وهو محال.

وإن لم يكن في زمان: فليس أحد الزمانين بأن يكون في زمان دون الآخر أولى من العكس؛ ضرورة التشابه، واتحاد النوع كيف وفيه تسليم المطلوب؟

فإذن الزمان متقدم على الزمان؛ لا بأحد الأقسام الخمسة؛ فهو قسم سادس وهو المتقدم بالوجود، وليس مع بالوجود، وعليك بمراعاة هذا التقسيم واعتباره؛ فإنه أصل عظيم، وعليه مدار أكثر الكلام في حدوث العالم، كما ستعرفه بعد.

ثم إن سلمنا الحصر فيما ذكروه جدلاً؛ ولكن لا نسلم أن المتقدم بالعلية يمكن أن يكون طبيعيًا على ما أسلفناه.

وإن سلمنا إمكان كونه طبيعيًا؛ فلا نسلم إمكان وجود المعلول مع وجوده؛ فإن وجود المعلول مترتب على وجود العلة، والمترتب وجوده على وجود غيره، يجب أن يكون متأخرًا عنه في الوجود.

ولهذا يصح أن يقال: وجدت العلة؛ فوجد المعلول والفاء في اللغة للترتيب؛ لا للمعية.

وأما حركة الخاتم: وإن كانت موجودة مع حركة اليد؛ فلا نسلم أن حركة اليد علة لها؛ بل هما معلولان لعلة خارجة عنهما، وإن تلازما في الوجود: إما عادة: كملازمة الحرارة بالنار، أو اشتراطًا: كملازمة الحياة للعلم، ونحوه.

الأصل الرابع

في حدوث العالم(١)

وقبل الخوض في الحجاج نفيًا وإثباتًا، لابد من تحقيق معنى العالم، والقديم، والحادث؛ ليكون التوارد بالنفي والإثبات، على محز واحد، ولأن قول القائل: العالم قديم، أو محدث، قضية تصديقية يتوقف الحكم بها على تصور مفرداتها.

ومفرداتها غير خارجة عن العالم، والقديم، والحادث، فوجب أن تكون متصورة أولاً.

أما العالم: فإنه وإن أطلق على جملة من المخلوقات كما يقال: العالم العلوي، والعالم السفلي، وعالم الحيوانات، وعالم الجمادات ونحوه.

ففي مصطلح المتكلمين: إنما يراد به كل موجود غير الله -تعالى- لا كل واحد واحد، بل الكل جملة.

وعلى هذا فالمعدومات، والأحوال، والصفات الوجودية للرب -تعالى- غير داخلة فيه.

أما المعدومات، والأحوال: فلكونها غير موجودة.

وأما الصفات الوجودية للرب -تعالى- فلأنها ليست غير الله -تعالى- على ما تقدم.

والمعدومات الممكنة، وإن كانت عند المعتزلة ذوات ثابتة في القدم، في حالة العدم.

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص١١٣)، والمبين للمصنف (١١٨)، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١٥١/٣) فما بعدها، والإحكام للمصنف (٢٨/١) (١٨٤/٤، ٢٠٣، ٢٢٧، ٢٢٩)، والإحكام لابن حزم (٣١/١) (٤٧٦/٤)، وتفسير القرطبي (١٧٦/١١) (٢٨٠/١٩)، وفتح الباري (٢٠٢/١٢)، والاعتقاد للبيهقي (ص٣٨)، والمحلى (٤/١).

فليست عندهم من العالم، وإلا كان العالم قديمًا؛ ولم يقولوا به، ومن جعل الأحوال متجددة من العالم؛ لزمه أن يقول في رسم العالم: كل ثابت متجدد.

فإنه يدخل فيه مع الموجودات الأحوال؛ لعموم الثبوت للكل، ويخرج عنه الذوات الثابتة في العدم؛ على رأي المعتزلة؛ إذ هي غير متجددة.

وإذا عرف معنى العالم في المصطلح؛ فقد بينا أقسامه من الجواهر والأعراض على الرأي الإسلامي، والفلسفي في القسم الثاني من الكتاب، ونبهنا على ما فيها من المزيف، والمختار.

وأما القديم فقد اختلف المتكلمون فيه: فذهب معمر، وعباد الصيمري إلى أن القديم من أسماء الإضافة، وكذلك الحادث.

وأنه لا يعقل القديم إلا بالنسبة إلى الحادث، ولا الحادث إلا بالنسبة إلى القديم.

حتى أن الباري -تعالى- لا يوصف بكونه قديمًا قبل حدوث الحوادث ولا المصحح للوجود يوصف بكونه حادثًا، إلا بالنسبة إلى سبق القديم عليه؛ وهو باطل.

فإنا إذا فرضنا موجودًا طالت مدته، وقطعنا النظر عن حادث آخر؛ وجد بعد العدم؛ فالقول: بتوقف قدمه، على حدوث الحادث: إما بمعنى أنه لا دوام لمدته دون حدوث الحادث، أو بمعنى أنه لا يطلق عليه اسم القديم لغة، دون حدوث الحادث.

فإن كان الأول: فهو خلاف المعقول، والمحسوس.

وإن كان الثاني: فلابد من نقله بطريقة عن أهل اللغة؛ وهو غير مسلم.

ولو ساغ ذلك من غير نقل؛ لما امتنع القول: بأن الحي مضايف للميت، والعالم مضايف للجاهل ونحوه، وليس كذلك كيف والنقل على خلاف

ذلك؟

ولهذا يصح أن يقال: لغة لما عتق وطالت مدته؛ قديمًا وإن قطع النظر عن غيره.

ومنه قولهم: دار قديمة، وبناء قديم، إذا كان عتيقًا طويل المدة، وإليه الإشارة بقوله -تعالى-: ﴿ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾ [يس: ٣٩]، وقوله -تعالى-: ﴿ هَـٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ ﴾ [الأحقاف: ١١].

وذهب الجبائي ومتبعوه إلى أن القديم هو الإله -تعالى- وأن القدم أخص وصف الإله -تعالى- وأن حقيقة الإله قدمه.

ولا يتصور أن يكون غيره قديمًا وإلا كان إلهًا؛ وهو محال، وهذا أيضًا باطل من خمسة أوجه:

الأول: ما أسلفناه في الصفات.

الثاني: هو أن الإله -تعالى- ذات ووجود بالإجماع، وبما دل عليه الدليل فيما سبق، والقدم فراجع إلى سلب الأولية، فيمتنع أن يكون هو نفس حقيقة الإله -تعالى-.

الثالث: أنه لو كانت الإلهية هي نفس القدم، لتجارت اللفظتان مجرى واحد في الإضافة، وحسن أن يقال: قديم الخلق، كما يقال له الخلق؛ وهو محال. ويمكن أن يقال: إنما لم يتفقا في الإضافة نظرًا إلى لفظيهما، لا إلى معنييهما.

الرابع: أنه لو كان مدلول اسم الإله والقديم واحدًا؛ لكان من اعتقد كون العالم قديمًا معتقدًا كونه إلهًا؛ وهو محال.

الخامس: أنه لو كان القدم أخص وصف الإله -تعالى- للزم على أصلهم أن يكون القديم مخالفًا للحادث بأخص وصفه؛ وهو القدم.

ولابد وأن يكون الحادث مخالفًا له أيضًا؛ لأن ما خالف شيئًا؛ فذلك

الشيء مخالف له أيضًا.

ويلزم من ذلك أن يكون الحادث مخالفًا للقديم بحدوثه كما كان القديم مخالفًا للحادث بقدمه، ويلزم أن يكون الحدوث أخص وصف للحادث، كما كان القدم أخص وصف للقديم.

ويلزم من ذلك تماثل جميع الحوادث؛ ضرورة اشتراكها في الوصف الأخص وهو الحدوث؛ وهو محال.

وهذا المحال إنما لزم من القول بأن القد أخص وصف الإله -تعالى-؛ فهو محال.

ولا يمكن أن يقال بأن مخالفة الجوهر الحادث للقديم يقال بكونه جوهرًا لا حادثًا؛ لأنه يلزم منه أن من اعتقد قدم بعض الجواهر، وحدوث البعض أن لا يحكم بالاختلاف بين القديم والحادث منها، ضرورة التماثل في الجوهرية؛ وهو محال.

ولا الاختلاف بين الإله -تعالى- والجوهر القديم؛ ضرورة اشتراكهما في أخص وصف الإله -تعالى-.

وذهبت الفلاسفة وبعض قدماء أصحابنا إلى أن القديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده؛ وهو مدخول من وجهين: الأول: أن القديم قد يطلق حقيقة على الوجود والعدم، فإن الحوادث الموجودة في وقتنا هذا معدومة في الأزل وعدمها قديم أزلي.

وإذا كان كذلك فالقول: بأن القديم هو الموجود الذي لا أول له؛ لا يكون جامعًا.

الثاني: وإن كان القديم مختصًا بالوجود، إلا أنه أيضًا غير جامع، فإن القديم قد يطلق أيضًا على ما عتق، وطالت مدته بطريق المبالغة بدليل ما ذكرناه من الإطلاقات، والنصوص والأصل في الإطلاق الحقيقة.

إلا أن يدل الدليل على إرادة التجوز، والأصل عدمه؛ فمن ادعاه يحتاج إلى الدليل، وإذا كان حقيقة فيجب أن يكون حد القديم جامعًا لما لا أول لوجوده، وما لوجوده أول، ولذلك قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: القديم هو المتقدم في الوجود على شرط المبالغة، وهو وإن كان أعم من الذي قبله لتناوله ما لا أول لوجوده، وما لوجوده أول، إلا أنه غير جامع بالنظر إلى العدم القديم بما أسلفناه.

فالأولى أن يقال: القديم هو ما تقدم تحقيقه، وتقادم في نفسه فإنه يعم الوجود والعدم، وما لا أول لوجوده، وما لوجوده أول.

وأما الحادث: فقد اختلفت عبارات الناس فيه أيضًا فقال بعض المتكلمين: الحادث: هو الذي كان بعد أن لم يكن، وقال آخر: هو ما لم يكن ثم كان، وقال آخر: هو الموجود بعد العدم. ويرد على هذه العبارات إشكالات:

الأول: ما أورده ابن الراوندي، وهو أن قال: هذه العبارات تتضمن ترتيب شيء بعد شيء، والقائل بها لا يخلو: إما أن يكون قائلا: بأن المعدوم الممكن شيء، أو ليس بشيء.

فإن كان الأول: فقد أوجب حدوث الحادث بعد نفسه، والشيء لا يكون بعد نفسه.

وإن كان الثاني: فهو عدم صرف، ونفي محض، وما هو بهذه المثابة لا يتحقق ترتيب شيء عليه.

ولا فرق بين قول القائل: الحادث: ما كان بعد ما لم يكن، وبين قوله: بعد لا شيء.

الثاني: وربما أورده بعض متفلسفة الإسلام وقال هذه العبارات مشعرة بتقدم العدم على الوجود، وقد بان فيما تقدم أن أقسام التقدم خمسة وهي:

التقدم بالعلية، والطبع، والشرف، والرتبة، والزمان وليس تقدم العدم على الوجود بالعلية.

إذ العدم لا يكون علة للوجود؛ ولأن العلة لابد وأن تكون مع المعلول، وعدم الشيء لا كون مع وجوده.

ولا بالشرف: وإلا كان عدم الشيء أشرف من وجوده؛ وهو محال.

ولا بالرتبة: فإنا لو قطعنا النظر عن مبدأ محدود يكون العدم أقدم من الوجود بالنسبة إليه، لما خرج عن كونه متقدمًا.

ولأنه لا شيء أسبق من العدم القديم حتى يكون أقرب إليه من الوجود.

فلم يبق إلا التقدم بالطبع، والزمان.

فإن كان الأول: فتفسير حدوث العالم بتقدم العدم عليه بالطبع؛ مسلم.

فإن العالم ممكن الوجود بذاته، وممكن الوجود بذاته؛ ولا يكون مستحقًا للوجود من ذاته؛ بل من غيره.

بخلاف العدم، وما يكون مستحقًا بالذات، يكون أقدم بالطبع مما هو مستحق بالغير.

ولا يلزم من ذلك أن يكون متحققًا بالفعل.

وإن كان الثاني: وهو التقدم بالزمان؛ فقد بينا أن المتقدم بالزمان ما كان في زمان متقدم، على زمان المتأخر.

ويلزم من ذلك أن يكون زمان العدم السابق أزليًا؛ ضرورة كون العدم أزليًا.

ويلزم من قدم الزمان، قدم الحركة؛ إذ هو من عوارضها.

ومن قدم الحركة؛ قدم الجسم؛ إذ هي من عوارضه؛ وذلك يجر إلى قدم العالم؛ و لم يقولوا به.

والجواب عن الأول: أنا لا نسلم أن الترتيب المشار إليه يستدعي إثبات

شيئين معلومين.

ولا يخفى أن العدم السابق معلوم، كما أن الوجود اللاحق معلوم.

وعن الثاني من وجهين:

الأول: منع الحصر في الأقسام الخمسة على ما تقدم.

والثاني: وإن سلمنا الانحصار جدلاً.

فما المانع من كونه متقدمًا بالطبع، وأن يكون الحادث من حيث هو حادث، لا يتم دون سبق العدم.

وإن لم يكن العدم علة له كما في الواحد مع الاثنين، كما سبق تحقيقه.

والقول: بأن الممكن مستحق العدم بذاته غلط من قائله؛ فإن ما هو ممكن الوجود؛ هو بعينه ممكن العدم.

وكما لا يستحق الوجود بذاته، وإلا كان واجبًا لذاته؛ وخرج عن أن يكون ممكنًا.

فكذلك في طرف العدم، وإلا كان ممتنع الوجود بذاته وخرج عن أنه يكون ممكنًا.

كيف: وأن ما ذكروه من الإشكال؛ فهو لازم عليهم حيث قالوا: إن الحادث يطلق باعتبارين.

أحدهما: الوجود المسبوق بالعدم.

والثاني: الوجود المفتقر إلى غيره، فما ذكروه لازم على التفسير الأول بعينه، وعند اتحاد الإلزام، فالجواب أيضًا يكون متحدًا.

وقال بعض المتكلمين:

الحادث: هو الموجود الذي له أول.

وقال ابن الراوندي: أول الحادث إما أن يكون هو نفس الوجود، أو غيره.

فإن كان الأول: لزم أن يكون الشيء أول نفسه؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فذلك الأول أيضًا حادث؛ ضرورة كونه صفة للحادث، والكلام فيه: كالكلام في الأول؛ ويلزم منه وجود حوادث لا أول لها تنتهي إليه.

وجوابه أن يقال: المراد من كون الحادث له أول أن وجوده مسبوق بوجود الأول كما قال الشيخ أبو الحسن الأشعري.

وعلى هذا؛ فلا تسلسل.

فيمكن أن يقال: معنى الأولية أنه ليس بأزلي والتسلسل أيضًا لا يكون لازمًا.

وعلى هذا: فلو قيل الحادث هو الموجود الذي ليس بأزلي؛ لكان أولى وأدل على الغرض، وأنفى لما قيل من التشكيكات.

فإن قيل: مسمى الحادث: إما أن يكون هو نفس مسمى الوجود، أو زائد عليه.

فإن كان الأول: فهو محال لوجهين:

الأول: أنه يلزم منه أن يكون كل موجود حادثًا، وليس كذلك.

الثاني: أنه يلزم منه أن من علم كون الشيء موجود، أن يعلم كونه حادثًا؛ ضرورة اتحاد المعنى؛ هو خلاف الموجود من أنفسنا.

وإن كان زائدًا عليه: فإما أن يكون وجودًا، أو عدمًا.

فإن كان وجودًا: فإما قديم، أو حادث.

لا جائز أن يكون قديمًا: إذ هو صفة لما ليس بقديم، وإن كان حادثًا: فالكلام فيه: كالكلام في الأول، وذلك يجر إلى حوادث لا أول لما تنتهي إليه.

وإن كان عدمًا: فهو محال.

فإن نقيض الحادث؛ لا حادث. ولا حادث وصف عدمي؛ لصحة اتصاف العدم القديم به.

وإذا كان لا حادث عدمًا: كان الحادث وجودًا، وهذه المحالات: إنما لزمت من فرض كون الشيء حادثًا؛ فيكون محالاً.

قلنا: نحن لا نشك في وجود أمور بعد أن لم تكن: كالحركات والسكنات لأنواع الحيوانات والجمادات، وما يتكلم به الإنسان من آحاد الحروف، والكلمات، وما ينشئه أرباب الحرف، والصناعات.

وما قيل: فتشكيك على البديهيات؛ فلا يقبل، كيف وأن مثل هذا لازم في القديم أيضًا.

إذ لقائل أن يقول مسمى القديم: إما أن يكون هو نفس مسمى وجوده، أو زائد عليه.

فإن كان الأول فهو محال؛ لما سبق.

وإن كان الثاني: فإما وجود، أو عدم.

فإن كان وجودًا: فإما قديم، أو حادث.

لا جائز أن يكون حادثًا: وإلا كان المتصف به أولى أن يكون حادثًا.

فإن كان قديمًا: لزم التسلسل؛ لما سبق في الحادث.

وإن كان عدمًا: فهو محال؛ لأن نقيضه، لا قديم، ولا قديم عدم؛ لاتصاف العدم المتجدد به، ويلزم من ذلك أن يكون الموجود الواحد، لا قديمًا، ولا حادثًا؛ وهو محال بالبديهة، وما لزم عنه المحال؛ فلا يكون مقبولاً.

وإذا عرف معنى القديم، والحادث؛ فلا يمتنع وصف العالم عندنا بكونه حادثًا باعتبار كونه مسبوقًا بالعدم، وقديمًا باعتبار تقادمه، وطول زمانه يمتنع وصف العالم من غير مناقضة.

وإذا قلنا: العالم قديم؛ بهذا الاعتبار لا يناقضه.

قولنا: العالم غير قديم بمعنى أنه ليس بأزلي.

وعلى هذا: فلابد من تحقيق محل النزاع، ومورد الخلاف في هذه الأصل،

وهو أن العالم حادث، أو قديم بمعنى أن وجوده مسبوق بالعدم، أو غير مسبوق به.

وإذا أتينا على ما أردناه من تحقيق محل النزاع فنقول: مذهب أهل الحق من المتشرعين: أن كل موجود سوى الواجب بذاته؛ فوجوده بعد العدم، وكائن بعد ما لم يكن، وأن الله -تعالى- كان ولا كائن، وأن ما أبدعه لم يكن معه.

ووافقهم على ذلك جماعة من الحكماء المتقدمين، والأساطين السبعة من أهل ملطية، وساميًا، وأثينا.

وإن كان لهم اختلاف في المعلول الأول لواجب الوجود، وكيفية صدور الكائنات عنه، وفي أصول الموجودات المركبة، وكميتها، وكيفيتها وقد أومأنا إليه في كتابنا الموسوم بدقائق الحقائق، ورموز الكنوز.

وذهبت الدهرية: إلى القول بوجوب وجود ما وجد عن الواجب بذاته مع وجوده، وإن قيل له حادث: فليس إلا بمعنى أن وجوب وجوده بغيره، وأن له مبدأ يستند إليه، ويتقدم عليه تقدمًا بالذات على نحو تقدم حركة اليد على حركة الخاتم.

ثم اختلف هؤلاء فيما وجب عن الواجب بذاته فذهب أرسطاطاليس، ومن نصر من مذهبه من اليونانيين، وفلاسفة الإسلاميين كأبي نصر الفارابي، وأبي عبد الله الحسين بن سينا إلى أن الواجب عن الواجب بذاته عقل مجرد عن المادة وعلائقها.

وبتوسطه وجدت الأجرام العلوية، ونفوسها، والعقول التي هي مبادئها منتيهة إلى الجسم المشترك بين العناصر، التي في مقعر فلك القمر، الصادر عن العقل الفعال لنفوسنا.

وأما ما وراء ذلك من الكائنات المتجددة: كالنفوس الإنسانية، والصور

الجوهرية للأجسام العنصرية، وغير ذلك من الحركات، والأمور العرضية المتوقفة على الاتصالات الكوكبية، المستندة إلى الإرادات النفسية للأجرام الفلكية.

فإنه وإن كان كل واحد منها حادثًا، غير أنها لا أول لها تنتهي إليه؛ بل هي لا تتناهى لا شدة ولا عدة، وما من كائن إلا وقبله كائن آخر، إلى ما لا يتناهى، على ما أوضحناه من تفصيل مذهبهم، وتحقيق معتقدهم، في ترتيب العلل، والمعلولات وضبط مذهبهم فيما يتناهى، وما لا يتناهى.

وزعموا: أن العالم، وما فيه من الأجرام العلوية، والسفلية ولواحقها؛ لم يزل على هذه الهيئة والتدبير من الأزل وكذلك لا يزال.

وذهب بعض قدماء الفلاسفة: إلى أن أصل العالم، وجوهره قديم وأحال وجود كائنات متعاقبة غير متناهية وهؤلاء اختلفوا:

فمنهم من قال: أصل العالم أجزاء جسمانية، كرية، مثبتة في أبعاد خلائية، غير متناهية، وجدت عن واجب الوجود، إما بواسطة، أو غير واسطة، وأنها لم تزل متحركة، ضرورة تشابه أجزاء الخلاء، وأنه ليس القول بسكونها في بعض أجزائه دون البعض أولى من العكس.

فاتفق أن تصادمت؛ فحصل منها كرات الأفلاك على الأشكال المخصوصة، ولزم أن تكون متحركة ضرورة كريتها، وأنه ليس القول ببقائها على بعض الأوضاع؛ لتشابه أجزائها وأوضاعها؛ أولى من البعض.

فاتفق أن ما قرب منها مما في مقعرها إن سخن بسبب حركتها غاية السخونة؛ فكان منه ألطف الأجسام العنصرية: وهو النار ثم ما يليه دونه في اللطافة: وهو الهواء، ثم ما يليه، فدونه في اللطافة: وهو الماء، وما بعد عنها غاية البعد، وهو التراب ففي غاية الغلظ، والكثافة. وعن هذه العناصر الأربعة تكون أنواع المركبات.

ومنهم من قال كان أصل العالم وهو هيولاه في حكم الموجود الواحد

لا انقسام فيه.

وكان عاريًا عن الأعراض المتجددة المتعاقبة، ثم انقسم وتجزأ، وتركب، وتشكل، ثم قامت به الأعراض.

ومن الدهرية: من زعم أن أصل العالم النور، والظلمة، وهم الثنوية.

وقد استقصينا مذاهبهم، وبينا اختلافهم، واضطراب عقائدهم بما فيه مقنع، وكفاية؛ فلا حاجة لإعادته، ومن الحكماء من توقف في القدم، والحدوث: كجالينوس، ومن نصر مذهبه.

وإذا أتينا على ما أردناه من شرح المذاهب؛ فلابد من البحث عن مطرح نظر الفريقين، والكشف عن معتمد معتقد الطائفتين.

وليكن البداء بتقديم النظر في طرق أهل الحق أولاً، وإبطال شبه أهل الضلال، والانفصال عنها ثانيًا.

وقد احتج الأصحاب بمسالك:

المسلك الأول:

أنهم قالوا: العالم ممكن الوجود بذاته، وكل ما هو ممكن الوجود بذاته؛ فهو محدث؛ فالعالم محدث.

وبيان المقدمة الأولى من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه لا يخلو: إما أن يكون واجبًا لذاته، أو ممتنعًا لذاته، أو ممكنًا لذاته.

لا جائز أن يكون ممتنعًا لذاته: وإلا لما وجد؛ وهو موجود.

ولا جائز أن يكون واجبًا لذاته: لوجهين:

الأول: أن أجزاءه متغيرة عيانًا، وواجب الوجود لذاته؛ لا يتغير بحال، فلم يبق إلا أن يكون ممكنًا.

الثاني: أنه لو كان واجبًا لذاته: فهو لا محالة مركب، ومؤلف.

وعند ذلك: فإما أن يكون كل واحد من مفرداته واجبًا، أو كل واحد ممكنًا، أو البعض واجبًا، والبعض ممكنًا.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا لزم منه التعدد في مسمى واجب الوجود لذاته؛ وهو ممتنع على ما سبق في الوحدانية.

وإن كان الثاني: فما أجزاؤه ممكنة، أولى أن يكون ممكنًا.

وإن كان الثالث: فما بعض أجزائه ممكن؛ لا يكون واجبًا لذاته كيف وأنه لو كان بعض أجزائه واجبًا، والإله -تعالى- واجب؛ للزم منه اجتماع واجبين؛ وهو محال.

الوجه الثاني: في بيان الإمكان: أن وجود العالم يزيد على ماهيته وبيان ما تقدم في إثبات واجب الوجود.

وإن كان وجوده زائد على ماهيته فإما أن يكون واجبًا، أو جائزًا.

لا جائز أن يكون واجبًا: إذ هو صفة لماهية العالم، والصفة مفتقرة إلى الموصوف؛ وواجب الوجود لا يكون مفتقرًا إلى غيره؛ فلم يبق إلا أن يكون ممكنًا.

الثالث: هو أن أجسام العالم مؤلفة مركبة؛ لما سبق بيانه في الأجسام، وكل ما كان مؤلفًا، ومركبًا؛ فهو مفتقر إلى أجزائه وكل مفتقر إلى غيره؛ لا يكون واجبًا لذاته.

فالأجسام ممكنة لذواتها، والأعراض قائمة بالأجسام، ومفتقرة إليها، والمفتقر إلى الممكن؛ أولى أن يكون ممكنًا، والعالم غير خارج عن الأجسام، والأعراض؛ فكان ممكنًا.

وأما بيان المقدمة الثانية، فهو أن كل ممكن مفتقر إلى المرجح لأحد طرفيه على الآخر؛ لما تقدم في إثبات واجب الوجود.

فالعالم مفتقر إلى المرجح، وإذا كان مفتقرًا إلى المرجح لزم أن يكون

حادثًا لوجهين:

الأول: أن ذلك المرجح إما أن يكون مرجحًا له بذاته، أو بالقدرة والاختيار.

لا جائز أن يكون مرجحًا له بذاته: لثلاثة أوجه:

الأول: هو أن الوجود لا اختلاف فيه بين الذوات الموجودة؛ بل هو من الواجب، والجائز بمعنى واحد؛ كما تقدم تحقيقه.

وعند ذلك: فليس القول بترجيح وجود العالم، بما ترجح به أولى من العكس.

الثاني: أن الجائزات بأسرها متماثلة، من حيث هي جائزة وهي فلم تكن مفتقرة إلى المرجح إلا من حيث اشتركت في صفة الإمكان.

والواجب بالذات، لا يخصص مثلاً عن مثل: لأن نسبته إلى جميع المتماثلات نسبة واحدة.

الثالث: أن الموجب بذاته مهما لم يكن بينه وبين ما أوجبه مناسبة وتعلق لم يقض العقل بصدور أحدهما عن الآخر أصلاً، ولا يخفى أن الباري -تعالى- متفرد بحقيقته غير مناسب لشيء من الجائزات فلا يكون بذاته موجدًا لشيء منها.

فلم يبق إلا أن يكون مرجحًا له بالقدرة والاختيار، وإذا كان كذلك: فلابد وأن يكون قاصدًا للإيجاد، والقصد إلى إيجاد الشيء، إما أن يكون في حال دوام وجوده، أو في حال حدوثه، أو قبل حدوثه.

لا جائز أن يقال بالأول: لما فيه من قصد تحصيل الحاصل، وإيجاد الموجود؛ وهو محال.

وإن كان الثاني، والثالث: فقد لزم الحدوث.

الوجه الثاني: في بيان ما افتقر إلى المرجح لا يكون إلا حادثًا، وإن لم

يكن المرجح مختارًا، وهو أن احتياج الممكن إلى المرجح، إما أن يكون أيضًا في حال وجوده، أو في حال عدمه.

فإن كان في حال وجوده: فإما في حالة دوامه، أو في ابتداء وجوده.

لا جائز أن يكون ذلك في حال دوامه؛ لما تقدم، فلم يبق إلا القسمان الآخران، ويلزم منه الحدوث، وفي هذا المسلك نظر؛ إذ لقائل أن يقول: ما المانع من القول بالوجوب.

قولهم: إن أجزاء العالم متغيرة عيانًا إنما يصح أن لو كانت جميع أجزاء العالم مشاهدة بالعيان، وما المانع من وجود أجزاء غير مشاهدة: كما يقوله الخصوم من العقول، والنفوس الفلكية؛ على ما سبق تعريفه.

ولا يخفى أن الدلالة على انتفاء ذلك صعب جدًا، وبتقدير انتفاء هذه الأجزاء فلا نسلم أن جملة أجزاء العالم مشاهدة بالعيان حتى لا يخرج منها شيء من العالم العلوي والسفلي.

وعلى هذا: فجاز أن يكون حكم ما لم نشاهد على خلاف ما شوهد، وبتقدير التسليم بمشاهدة الكل عيانًا، فالمتغير عيانًا كل واحدة من الأجزاء، أو البعض دون البعض.

الأول: ممنوع ولا سبيل إلى دعواه مهما نشاهد من بقاء أجرام الأفلاك وبعض أعراضها: كأشكالها، وأنوار كواكبها، إلى غير ذلك.

والثاني مسلم.

وعلى هذا: فما هو دليل الإمكان، غير عام لجملة أجزاء العالم.

قولهم: إن العالم مركب، مسلم.

ولكن ما المانع أن تكون أجزاؤه واجبة؟

وما ذكروه من الدلالة؛ فقد بينا ضعفها في مسألة الوحدانية.

قولهم: إن وجود العالم زائد على ماهيته، فقد سبق الوجه في إبطال كل

ما قيل من الدلالة عليه.

قولهم: إن أجسام العالم مؤلفة، مسلم.

قولهم: وكل مؤلف فهو مفتقر إلى أجزائه، لا نسلم أن الجسم يزيد على الأجزاء المجتمعة؛ بل هو نفسها فلا يكون الجسم مفتقرًا إلى نفسه، وبتقدير كون الجسم غير أجزائه التي منها تركيبه فغايته أن يكون الجسم غير واجب لذاته، ولا يلزم من ذلك إمكان أجزائه.

وعلى هذا: فلا يكون دليل الإمكان عامًا لكل أجزاء العالم.

سلمنا أن أجزاء جميع العالم ممكنة وأن كل ممكن مفتقر إلى المرجح.

ولكن لا نسلم أن كل مفتقر إلى المرجح يكون حادثًا.

قولهم: المرجح إما أن يكون مرجحًا بذاته، أو بالقدرة والاختيار، ما المانع أن يكون مرجحًا بذاته.

قولهم: الوجود في الواجب، والجائز بمعنى واحد وقد أبطلناه فيما تقدم.

قولهم: إن الجائزات متساوية بالنسبة إلى الموجب بالذات، دعوى مجردة.

وما المانع أن تكون الممكنات مع اختلاف حقائقها مختلفة النسبة بالنسبة إلى اقتضاء الموجب لها بالذات وإن تساوت في الإمكان حتى أن يكون مقتضيًا بذاته للبعض دون البعض، ولا يخفى أن ذلك مما لا سبيل إلى دفعه.

قولهم: لابد وأن تكون بين الموجب بذاته، وما أوجبه مناسبة، وتعلق إن أرادوا به أن يكون لحالة يلزم من وجود أحدهما، وجود الآخر عنه؛ فذلك مما لا نزاع فيه.

وإنما الشأن في بيان أنه لم يثبت ذلك للعالم بالنسبة إلى موجده؛ ولا سبيل إليه.

وإن أريد بالمناسبة المساواة والمشابهة في الذات أو صفة من صفاتها، فهو ممنوع.

كيف: وأنه لو كان المرجح إنما يرجح لمعلوله باعتبار ما وقعت به

المساواة بينهما لم يكن جعل أحدهما مرجحًا للآخر؛ أولى من العكس.

إن قدر أنه لابد من المساواة بينهما في أمر من الأمور فقولهم: إن الباري -تعالى- غير مشارك لشيء من الجائزات في أمر ما؛ مناقض لما قرر في الوجه الأول من وجوب الاشتراك بين الواجب والجائز في معنى الوجود ولا مدلوله.

وإن سلمنا: أنه موجد بالقدرة والاختيار؛ ولكن لا نسلم لزوم الحدوث، وما ذكروه من تقريره، إنما يلزم أن لو انحصرت الأقسام فيما ذكروه.

وما المانع أن يقال بقسم آخر وهو أن يكون قصده له مقارنًا لوجوده، مع قدمه، ولابد من إبطال هذا القسم، لصحة الدلالة على الحدوث، ولم يتعرضوا له.

وبهذا يبطل قولهم إن افتقار الممكن إلى المرجح، لا يكون إلا في حالة حدوثه، أو عدمه.

والذي يدل على إمكان ما ذكرناه من القسم هو أن عدم العالم قبل حدوثه قديم أزلي، وإلا كان العالم موجودًا قبل عدمه، ولو كان موجودًا قبل عدمه فإما أن يكون قديمًا أو حادثًا، فإن كان قديمًا: فهو ما يقوله الخصوم.

كيف، وأنه لو كان قديمًا؛ لما عدم على أصول أهل الحق؛ وقد فرض عدمه.

وإذا كان حادثًا: فالكلام في العدم السابق عليه كالكلام في الأول وهو تسلسل ممتنع، فلم يبق إلا يكون عدمه السابق عليه أزليًا.

وإن كان عدمه أزليًا: فإما أن يكون واجبًا لذاته، أو ممكنًا لذاته، لا جائز أن يقال بالأول: وإلا لما تصور دفعه، وزواله؛ لأن الواجب لذاته لا يزول.

ولو أمكن ذلك في العدم الواجب؛ لأمكن في الوجود الواجب؛ ضرورة عدم الفرق؛ وهو محال، وإذا كان جائزًا: فلابد من مرجح؛ ضرورة إمكانه،

وجوازه وسواء كان المرجح مرجحًا بذاته، أو بالاختيار، ويلزم من ذلك إبطال القول بأن المفتقر إلى المرجح؛ لابد وأن يكون حادثًا؛ إذ الأزلي ليس بحادث؛ وهذا مما لا جواب عنه.

وقد أورد بعض الأصحاب على القول بأن المفتقر إلى المرجح لابد وأن يكون حادثًا إشكالات مشكلة، لابد من الإشارة إليها، وإلى جهة دفعها تكثيرًا للفائدة.

الإشكال الأول: قولكم إن القصد لا يتعلق بالمقصود في حالة دوامه، ليس كذلك، فإن كل أحد يجد من نفسه وجدانًا ضروريًا أنه يريد دوام الشيء وبقائه على وجوده ولا معنى لبقائه غير حصوله في الزمن الثاني، وليس ذلك زائدًا على نفس الباقي، وإلا لكان ذلك الزائد حاصلاً في ذلك الزمان، والكلام في حصوله كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

فثبت أن القصد قد تعلق بالشيء حال بقائه.

وقولكم: بأن الاحتياج إلى المؤثر لا يكون في حال بقائه ينتقض بالعلة، والمعلول: كالعلم مع العالمية، وبالشرط مع المشروط؛ كالحياة مع العلم، ونحوه.

وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه: غير أنه معارض بما يدل على أن الاحتياج إلى المؤثر لا يشترط فيه أن يكون في حالة العدم أو الحدوث.

وبيانه من وجوه:

الأول: أن الحادث حال بقائه إما أن يكون واجبًا لذاته، أو ممكنًا.

لا جائز أن يكون واجبًا: وإلا لما تصور عليه العدم.

فلم يبق إلا أن يكون ممكنًا: والممكن لابد له من مؤثر؛ فالشيء حالة بقائه يفتقر إلى المؤثر.

الثاني: أن عدم الشيء ينافي وجوده؛ وما يكون منافيًا لوجود الشيء لا

يكون شرطًا في احتياج ذلك الشيء إلى المؤثر ولا يكون الفعل فعلاً، ولا الفاعل فاعلاً.

الثالث: أنه لا معنى للحدوث غير كون وجود الشيء مسبوقًا بالعدم، وكونه مسبوقًا بالعدم صفة له، وصفة الشيء مفتقرة إلى ذلك الشيء ومتأخرة إما بالذات، أو الوجود، ووجود ذلك الشيء مفتقر إلى تأثير المؤثر فيه؛ فتأثير المؤثر فيه يكون متقدمًا عليه، وتأثير المؤثر فيه يتوقف على احتياج ذلك الأثر إليه فلو افتقر احتياج الأثر إلى المؤثر إلى كونه مسبوقًا بالعدم، لكان المتقدم على الشيء بمرات؛ متأخرًا عنه بمرات؛ وهو محال.

الرابع: هو أن الممكن لابد، وأن ينتهي في الحاجة، إلى واجب الوجود. فواجب الوجود إن توقف تأثيره، على تجدد أمر لم يكن؛ فالكلام في ذلك المتجدد: كالكلام في الأول، وهو تسلسل.

وإن لم يتوقف: فيلزم من قدمه؛ قدم أثره، وخرج الاحتياج إلى المؤثر، عن أن يكون مشروطًا بالحدوث، أو العدم.

الخامس: أنا لو تصورنا محدثًا حدث لذاته؛ لخرج عن أن يكون مفتقرًا إلى مؤثر؛ لأن ما ثبت للذات؛ لا يكون ثابتًا بأمر خارج.

ولو تصورنا قديمًا نسبة الوجود، والعدم إليه على السوية، قطعنا بافتقاره إلى المرجح؛ فثبت أن احتياج الأثر إلى المؤثر، غير مشروط بالعدم، أو الحدوث.

السادس: هو أن الحادث له وجود حاصل، وعدم سابق، وكونه مسبوقًا بذلك العدم، وليس المحتاج إلى المؤثر، هو العدم السابق؛ لما سبق أن الأثر لا يكون عدمًا، ولا كونه مسبوقًا بالعدم، فإن ذلك من الصفات الواجبة للحادث؛ فلا يكون مفتقرًا إلى المؤثر؛ فلم يبق إلا الوجود.

وليس المحتاج هو مطلق وجود، وإلا لكان وجود واجب الوجود؛

محتاجًا إلى المؤثر فلم يبق إلا أن يكون المحتاج إلى المؤثر الوجود الممكن.

وخرج الحدوث عن أن يكون مشترطًا في الاحتياج إلى المؤثر.

السابع: هو أن كون الأربعة زوجًا؛ والخمسة فردًا، من الصفات اللازمة لها، وهي ممكنة في أنفسها، ضرورة كونها صفة لغيرها وليست معلولة لخارج عن ماهية الأربعة والخمسة وإلا لأمكن لفرض عدم الزوجية للأربعة، مع فرض وجود الأربعة عند فرض عدم العلة الموجبة للزوجية، وكذلك الفرد للخمسة، وهو محال.

وإذا كانت الزوجية، والفردية معلولة بالأربعة والخمسة فلا يخفى، مع ملازمتها لها إمكان تأثير المؤثر في الأثر مع دوامه، بدوامه.

الثامن: هو أن صفات الرب -تعالى- من علمه، وقدرته قديمة، فإن كانت واجبة، فقد بطل ما ذكرتموه في تقرير الإمكان، من امتناع وجود واجبين.

وإن كانت ممكنة: فيلزم أن يكون لها مؤثر، ومع ذلك ليست حادثة.

والجواب: أما قوله: بأن الواحد منا قد يريد بقاء الشيء: إن أراد به نفس الباقي، فممنوع؛ لما فيه من إرادة تحصيل الحاصل.

وإن أراد به البقاء؛ فالبقاء عند القائل به عرض متجدد وهو زائد على نفس الباقي وليس باقيًا.

قوله: لا معنى للبقاء غير حصول الباقي في الزمن الثاني؛ باطل بذات الله -تعالى- فإنها باقية.

وإذا قيل: إن الباقي باق ببقاء؛ فليس بقاؤها نفس حصولها في الزمن الثاني، وإلا كان وجود الرب -تعالى- زمانيًا؛ وليس كذلك.

وإن سلمنا: أنه لا معنى للبقاء، غير حصول الشيء في الزمن الثاني.

ولكن لا نسلم أنه غير زائد على نفس الباقي.

قوله: لو كان زائدًا؛ لكان له أيضًا حصول في الزمان.

قلنا: حصول في الزمان هو نفس ذلك الحصول أو حصول زائد عليه.

الأول: مسلم، والثاني: ممنوع؛ وعلى هذا؛ فلا تسلسل.

وأما النقض بالعلم، والعالمية: فمبني على القول بالأحوال؛ وسيأتي إبطاله.

وأما النقض بالشرط، والمشروط: فغير متجه؛ إذ الشرط غير مؤثر في وجود المشروط، لا ابتداء، ولا دوامًا، والكلام إنما وقع في الاحتياج إلى المؤثر.

قوله: إن الباقي حال بقائه مفتقر إلى المؤثر، لكونه ممكنًا.

قلنا: الباقي وإن كان ممكنًا في حال بقائه؛ فهو مفتقر إلى المؤثر في وجوده، ووجوده الثاني في حال بقائه عين الوجود الأول، وقد أثرت فيه العلة أولاً، فلا تكون مؤثرة فيه ثانيًا.

قوله عدم لشيء ينافي وجود الشيء.

قلنا: العدم السابق، أو العدم المقارن، الأول: ممنوع، والثاني: مسلم.

وعند ذلك: فلا يمتنع أن يكون شرطًا في الاحتياج.

قوله: بأن كون الوجود مسبوقًا بالعدم صفة للوجود؛ فلا يتوقف عليه الاحتياج إلى المؤثر.

فإنما يلزم أن لو قلنا: بأن شرط الاحتياج: إنما هو العدم المتقدم، وليس ذلك صفة للوجود، لا نفس كونه مسبوقًا بالعدم؛ وفرق بين الأمرين.

قوله: إن الممكن لابد أن ينتهي في الحاجة إلى واجب الوجود، مسلم.

قوله: إن لم يتوقف تأثيره فيه على شيء؛ فيلزم قدم أثره من قدمه.

إنما يلزم أن لو لم يكن التأثير بالقدرة، والإرادة؛ كما سبق في الصفات.

قوله: لو تصورنا محدثًا حدث لذاته؛ لخرج عن أن يكون مفتقرًا إلى المؤثر.

فإنما يلزم امتناع اشتراط الحدوث في الاحتياج إلى التأثير أن لو لم يكن فرض هذا التصور مع الاستحالة في نفس الأمر، وأما إذا كان مع الاستحالة في نفس الأمر فلا يمتنع اشتراط الحدوث في الاحتياج إلى المؤثر في نفس الأمر، وهذا كما لو قال القائل: لو تصورنا اجتماع الضدين لخرج اجتماع الضدين عن أن يكون ممتنعًا.

وما لزم من ذلك خروج اجتماعهما عن الامتناع في نفس الأمر لما كان فرض تصور الاجتماع مع الإحالة في نفس الأمر؛ وفيه دقة فليتأمل.

قوله: الحادث له وجود حاصل، وعدم سابق، إلى آخره إنما يلزم أن لو قلنا: إن العدم أو كون الوجود مسبوقًا بالعدم أثر للمؤثر؛ وليس كذلك؛ بل الوجود المشروط بالعدم السابق، ولا منافاة بين كونه شرطاً في الحدوث، وبين كونه ليس أثرًا للمؤثر.

وما قيل: من الزوجية: للأربعة، والفردية: للخمسة؛ فإنما يلزم أيضًا أن لو كانت علة الزوجية، والفردية نفس ماهية الأربعة، والخمسة؛ وليس كذلك؛ بل المؤثر المرجح لها؛ هو المرجح لموضوعها؛ وإن كان موضوعها شرطًا في وجودها.

وعند ذلك: فلا يلزم أن يكون المؤثر فيها مقارنًا لها وما ذكره من الإلزام بصفات الرب -تعالى- فإنما يلزم من أثبت الصفات الوجودية الزائدة على ذات الرب -تعالى-.

ولعل المستدل في حدوث العالم بهذه الطريقة غير قائل بها؛ فلا يكون الإلزام لازمًا عليه.

وبتقدير أن يكون المستدل به أشعريًا قائلاً بالصفات الزائدة الوجودية؛ فإنما يلزمه ذلك أن لو تعين امتناع وجود واجبين في إثبات إمكان العالم؛ وليس كذلك على ما تقدم.

وبتقدير تعينه طريقًا في إثبات الإمكان، فلا يخفى أن من مذهبه حدوث كل ممكن، وثبوت الصفات الوجودية للرب -تعالى-.

وإذا تعذر الجمع بين هذين الأمرين؛ فليس تخطئته في أحدهما ضرورة تصويبه في الآخر أولى من العكس؛ بل له أن يقول: أخطأت في إثبات الصفات، وأصبت في حدوث الممكنات.

المسلك الثاني:

هو أن أجزاء العالم مفتقرة إلى ما يخصصها بما لها من الصفات الجائزة لها.

وكل ما كان كذلك؛ فهو محدث؛ فالعالم محدث.

أما المقدمة الأولى: فقد انتهج الأصحاب فيها طريقين:

الأول: أنهم قالوا: كل جسم من أجسام العالم؛ فهو متناه، وكل متناه فله شكل معين، ومقدار معين، وحيز معين.

أما المقدمة الأولى: فلما سبق تقريره.

وأما المقدمة الثانية: فلأن كل جسم متناه فلابد له من مقدار معين، وأن يحيط به حد واحد: كالكري، أو حدود: كالمضلع وهو المعنى بالشكل وأن يكون في حيز بحيث يمكن أن يشار إليه: بأنه ههنا، أو ههنا؛ وهذا كله معلوم بالضرورة، وكل ما له شكل، ومقدار، وحيز معين؛ فلابد له من مخصص يخصصه به.

وبرهانه: أنه ما من جسم إلا ويعلم بالضرورة، أنه يجوز أن يكون على مقدار أكبر، أو أصغر مما هو عليه، أو شكل غير شكله، وحيز غير حيزه، إما متيامنًا عنه، أو متياسرًا.

فإن كان كذلك: فلابد له من مخصص يخصصه بما تخصص به وإلا كان أحد الجائزين واقعًا من غير مخصص؛ وهو محال.

الطريق الثاني: أن جواهر العالم: إما أن تكون مجتمعة، أو مفترقة، أو

مجتمعة ومفترقة معًا؛ أو لا مجتمعة ولا مفترقة، أو البعض مجتمعًا، والبعض مفترقًا.

لا جائز أن يقال بالاجتماع، والافتراق معًا، ولا أنها غير مجتمعة، ولا مفترقة معًا؛ إذ هو ظاهر الإحالة؛ فلم يبق إلا أحد الأقسام الأخرى.

وأي قسم قُدر منها، أمكن في العقل فرض الأجسام على خلافه؛ فيكون ذلك جائزًا لها ولابد لها من مخصص يخصصها؛ لما تقدم في الطريق الأول.

وأما بيان المقدمة الثانية: وهي أن كل مفتقر إلى المخصص محدث؛ فهو أن المخصص لابد وأن يكون فاعلاً مختارًا، وأن يكون ما يخصصه حادثًا؛ لما سبق في المسلك الأول:

وإذا ثبت أن أجزاء العالم من الجواهر، والأجسام لا تخلوا عن الحادث؛ فتكون حادثة، وإذا كانت أجزاء العالم من الجواهر، والأجسام حادثة، فالأعراض كلها حادثة؛ ضرورة عدم قيامها بغير الجواهر، والأجسام، والعالم لا يخرج عن الجواهر والأعراض؛ فيكون حادثًا؛ وهو ضعيف أيضًا.

إذ لقائل أن يقول: المقدمة الأولى: وإن كانت مسلمة غير أن المقدمة الثانية: وهي أن كل مفتقر إلى المخصص محدث ممنوعة وما ذكر في تقريرها باطل؛ بما سبق في المسلك الأول.

وبتقدير تسليم حدوث ما أشير إليه من الصفات؛ فلا يلزم أن تكون الأجسام، والجواهر حادثة، لجواز أن تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير النهاية إلا بالالتفات إلى ما سبق من بيان امتناع حوادث متعاقبة لا أول لها تنتهي إليه.

المسلك الثالث:

في بيان حدوث العالم: أنه لو كان الجسم أزليًا؛ لكان في الأزل حاصلاً في حيز معين: أي بحيث يمكن أن يشار إليه أنه ههنا، دون ههنا؛ وهو معلوم

بالضرورة ولو كان حصوله في الحيز المعين أزليًا؛ لما تصور زواله عنه؛ لأن الأزلي لا يزول على ما يأتي تقريره.

ولو كان كذلك: لامتنع عليه الحركة، والحركة غير ممتنعة على الجسم لوجهين:

الأول: أن كل جسم يفرض: إما أن يكون مركبًا، أو بسيطًا وعلى كل تقدير فلابد فيه من جزء بسيط متحد الطبيعة؛ وذلك الجزء له جانبان ضرورة، وكل واحد من الجانبين مساو في طبيعته للآخر، وإلا كان مركبًا، وهو خلاف الفرض.

ويلزم من ذلك أن يصح على كل واحد من الجانبين، ما يصح على الآخر من الملاقاة وإنما يتصور ذلك بالحركة حتى يصير ما كان ملاقيًا له من جهة اليمنة، ملاقيًا له من جهة اليسرة.

فإذن الحركة جائزة على كل جسم.

الوجه الثاني: أن الأجسام منقسمة: إلى علوية، وسفلية والخصم فقد أوجب الحركة على العلوية، وجوزها على السفلية وعلى كل واحد من التقديرين: فالحركة غير ممتنعة على الجسم.

فقد بان أن لازم القول بأزلية الجسم منتف؛ فلا أزلية؛ وفيه نظر أيضًا.

فإن الأول ليس هو عبارة عن زمان مخصوص، ووقت مقدر؛ حتى يقال بحصول الجسم في الحيز فيه، بل الأزل لا معنى له، غير كون الشيء لا أول له.

والأزلي على هذا يكون صادقًا على ذلك الشيء في كل وقت يفرض كون ذلك الشيء فيه.

فقول القائل: الجسم في الأزل موصوف بكذا: أي في حالة كونه متصفًا بالأزلية وما من وقت يفرض ذلك الجسم فيه؛ إلا هو موصوف بالأزلية، وأي وقت قدر حصول ذلك الجسم فيه، وهو في حيز معين؛ لم يلزم

أن يكون حصوله في ذلك الحيز المعين أزليًا؛ لأن نسبة حصوله في ذلك الحيز المعين: كنسبة حصوله في ذلك الوقت المعين، وما لزم من كون الجسم الأزلي لا يخلو عن وقت معين، أن يكون كونه في الوقت المعين أزليًا؛ فكذلك الحصول في الحيز المعين، وفيه دقة مع ظهوره.

سلمنا أن حصول الجسم الأزلي في الحيز المعين؛ لابد وأن يكون أزليًا.

قولهم: لو كان أزليًا لما زال.

لا نسلم إمكان الزوال عنه، وما ذكر في الوجه الأول؛ فباطل؛ إذ الجزء المفروض: إما أن يكون قابلاً للتجزؤ، أو غير قابل له، فإن كان قابلاً للتجزؤ: فلا يلزم أن ما صح على أحد أجزائه أن يصح على الجزء الآخر؛ لجواز أن يكونا مختلفين، وإن لم يكن متجزئًا: فالقول: بأن منه ما هو مماس لشيء، ومنه ما ليس مماسًا له موجب للتجزئة، وهو خلاف الفرض، ثم وبتقدير أن لا يكون متجزئًا، أمكن حصول الملاقاة بكل جانب منه، لا بالحركة عن حيزه؛ بل بالحركة الدورية على مركز نفسه.

وأما الإلزام بالوجه الثاني: على اعتراف الخصم: فغير صحيح؛ لما سبق في المسلك الأول.

المسلك الرابع:

لبعض المتأخرين أنه لو كان الجسم قديمًا؛ لكان قدمه إما عين كونه جسمًا، أو زائدًا على كونه جسمًا؛ والقسمان باطلان:

فالقول: بقدم الجسم يكون باطلاً، أما أن القدم ليس هو نفس الجسم؛ فلأنه يتصور العلم بالجسم مع الجهل بقدمه، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم، وأما أنه غير زائد على الجسم: فلأنه لو كان زائدًا: فإما قديم، أو حادث ولا جائز أن يكون قديمًا، وإلا فقدمه أيضًا زائد عليه؛ ويلزم التسلسل.

ولا جائز أن يكون حادثًا: وإلا كان قدم القديم له أول، ويلزم أن يكون

الموصوف به له أول، والقديم لا أول له؛ وذلك محال.

وهو ضعيف جدًا لوجهين:

الأول: أنه ما المانع أن يكون قدمه زائدًا عليه؟

قوله: إما أن يكون قديمًا، أو حادثًا. ما المانع أن يكون قديمًا؟

قوله: يلزم أن يكون أيضًا قدمه زائدًا عليه، ممنوع، وما المانع من كون القديم قديمًا بقدم هو نفسه؛ لا زائدًا عليه بخلاف الجسم، إذ ليس هو قدم حتى يكون كونه قديمًا بقدم هو نفسه.

الثاني: أن ما ذكروه في امتناع كونه قديمًا بعينه؛ لازم أيضًا في امتناع كونه حادثًا وهو أن يقال: لو كان الجسم حادثًا: إما أن يكون هو نفس الجسم، أو زائدًا عليه.

والأول: محال؛ لما سبق:

والثاني أيضًا محال: لأن حدوثه: إما أن يكون هو نفس الجسم أو زائدًا عليه قديمًا، أو حادثًا.

لا جائز أن يكون حادثًا: وإلا فحدوثه زائد عليه؛ وهو تسلسل.

ولا جائز أن يكون قديمًا: وإلا كان حدوث الحادث، لا أول له، ويلزم أن يكون الموصوف به لا أول له، وقد كان له أول؛ وهو محال.

فإن قيل: في الفرق: إن الحادث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في الحال، والقدم السابق.

ولا يعد العلم بالوجود الحاصل، والجهل بالعدم السابق بخلاف القديم، فإنه لا معنى له: إلا نفس وجوده؛ فهو خطأ ظاهر، فإنه كما أن الحادث: هو الوجود الحاصل، والعدم السابق.

فالقديم هو الوجود الحاصل، وسلب الأولية.

ولا يخفى أن سلب الأولية: زائد على نفس الوجود؛ ولهذا يصح العلم

بالوجود، مع الجهل بسلب الأولية عنه.

أما أن يكون المفهوم من القدم، هو نفس الوجود؛ فلا.

المسلك الخامس:

لبعض الفضلاء: أن العالم ممكن الوجود بذاته، وكل ممكن الوجود بذاته حادث؛ فالعالم حادث.

بيان المقدمة الأولى: ما سبق في المسلك الأول.

وأما المقدمة الثانية: فبيانها من وجهين:

الأول: أن الممكن لابد له من مرجح لوجوده على عدمه؛ لما تقدم فالعالم مفتقر في وجوده إلى المرجح، وإذا كان مفتقرًا إلى المرجح؛ فلابد وأن يكون وجود المرجح متقدمًا على وجوده.

إذ المفيد لوجود الشيء يستحيل أن يقارن وجوده؛ لوجود المستفيد من حيث هما كذلك.

وإذا لم يكن مقارنًا له في الوجود؛ وهو معه بالوجود، وليس هو معه بالزمان، ولا المكان؛ وإلا كان وجود المفيد للزمان، والمكان، زمانيًا ومكانيًا؛ وهو محال.

ولا بالفضيلة، والشرف: وإلا كان الناقص المفتقر إلى غيره في وجوده مساويًا في الفضيلة؛ لما وجوده لذاته غير مفتقر إلى غيره.

ولا بالطبع: وإلا كان وجوده مقارنًا لوجوده، وقد فرض متقدمًا فإذن قد انتفت المعية لجميع الأقسام السابقة المذكورة وثبت أن الباري -تعالى- كان ولم يكن معه شيء، وأن كل ما وجوده عن وجوده؛ فلا يكون إلا عن سبق عدم عليه.

الوجه الثاني: أنه إذا كان العالم ممكنًا باعتبار ذاته: فهو إنما يستحق الوجود له باعتبار غيره، ولولا ذلك الغير؛ لكان مستحقًا للعدم باعتبار ذاته،

فالوجود له عرضي مأخوذ من الغير، والعدم له ذاتي مأخوذ من ذاته، وما هو ذاتي للشيء: يكون سابقًا على ما هو عرضي بالنسبة إليه.

فالعالم إذن في وجود مسبوق بموجود هو واجب الوجود بذاته، وبعدم هو ثابت لذاته؛ وما له أول، والعدم سابق على وجوده سبقًا ذاتيًا، لا يكون وجوده مع وجود ما لا أول لوجوده، ولا عدم يسبقه؛ وفيه نظر أيضًا.

أما ما قيل في تقرير المقدمة الأولى: فقد سبق ما فيه المسلك الأول.

وأما ما قيل من الوجه الأول في تقرير المقدمة الثانية: من أن المفيد لابد وأن يتقدم وجوده على وجود المستفيد، فدعوى مجردة، ومصادرة على المطلوب من غير دليل.

إذ قد عرف من مذهب الخصم: إمكان المعية بالوجود بين العلة والمعلول، ووجوب تقدمها بالذات، والعلية، والفضيلة.

وعند ذلك: فله أن يقول: لا أسلم أنه لابد من تقدم وجود المفيد، على وجود المستفيد وامتناع المعية بينهما في الوجود، وليس ذلك من البديهيات؛ فلابد له من دليل.

وإن اكتفى في ذلك بمجرد دعوى الضرورة: فقد لا تؤمن المقابلة بمثله في طرف النقيض.

فإن قيل: دليل وجوب التقدم في الوجود: صحة قول القائل: وجدت العلة؛ فوجد المعلول، ولو كانا معيتين في الوجود؛ لما حسن هذا الترتيب.

فللخصم أن يقول: ما نحن فيه قضية عقلية، وما به الاستدلال فأمر عرفي، وضعي.

فلا يصلح للدلالة على الأمر العقلي، وإن صح ذلك، ولزم الترتيب بين الوجودين: فإنما هو بالذات: بمعنى أن وجود المعلول مستفاد من وجود العلة، ومترتب عليه لا بمعنى أن وجود المعلول متأخر عن وجود العلة على وجه

يسبقه العدم مع وجود العلة.

ثم وإن سلم دلالة ما ذكرتموه على سبق العدم على وجود المعلول؛ فهو معارض بما يدل على أنه غير واجب، ولا لازم.

وبيانه: ما ذكرناه في المسلك الأول: من وجوب المعية بين العدم الأزلي وعلته.

فإن قيل: العدم الأزلي وإن كان ممكنًا، وله مرجح؛ فالمرجح له: إنما هو عدم علة الوجود؛ لأن علته أمر وجودي.

فللخصم أن يقول: وإن كان المرجح إنما هو عدم علة الوجود؛ فلا يخفى أن نسبته في كونه مرجحًا إلى ما رجحه: كنسبة علة الوجود في كونها مرجحة إلى ما رجحته.

والمرجح للوجود إنما قيل بوجوب تقدمه؛ ضرورة كونه مرجحًا، ولا فرق بين الطرفين في هذا المعنى؛ فما ثبت لأحدهما؛ وجب أن يكون ثابتًا للآخر.

وأما ما قيل: من الوجه الثاني: فقد أبطلناه في أول المسألة.

المسلك السادس:

لبعض المتأخرين من أصحابنا في الدلالة على إثبات حدوث الأجسام[1]:

وهو أنه لو كانت الأجسام أزلية؛ لكانت في الأزل:

إما أن تكون متحركة، أو ساكنة: والقسمان باطلان.

فالقول: بأزلية الأجسام باطل، أما بيان الحصر في القسمين: فهو أن الأجسام متحيزة، وكل متحيز؛ فلابد وأن يكون مختصًا بحيز معين بمعنى أنه لابد وأن يكون: بحيث يصح أن يُشار إليه بأنه ههنا، أو هناك.

وعند ذلك: فلا يخلو في الأزل: إما أن يكون باقيًا في حيز واحد، أو لا يكون كذلك، بل يكون منتقلاً من حيز إلى حيز.

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/٣١).

فإن كان الأول: فهو الساكن.

وإن كان الثاني: فهو المتحرك.

وأما بيان امتناع كون الجسم في الأزل متحركًا وجوه:

الأول: أن الحركة عبارة عن الانتقال من حالة إلى حالة؛ وذلك يوجب كون الانتقال مسبوقًا بحصول الحالة المنتقل عنها.

فإذن حقيقة الحركة تستدعي المسبوقية بالغير؛ وذلك ينافي الأزلية.

الوجه الثاني: في الدلالة أنا إذا فرضنا أن كل دورة من دورات الفلك كانت مسبوقة بدورة أخرى إلى غير النهاية؛ فتكون كل واحدة من تلك الدورات؛ مسبوقة بعدم لا أول له فتلك العدمات بجملتها مجتمعة في الأزل، والترتيب إنما هو في الوجودات، لا في العدمات.

وعند ذلك: فإما أن يحصل مع مجموع تلك العدمات الحاصلة في الأزل شيء من الوجودات، أو لم يحصل.

والأول: باطل، وإلا لزم أن يكون السابق مقارنًا للمسبوق؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فمجموع الموجودات لها أول، ومسبوقة بالعدم؛ وهو المطلوب.

وباقي الوجوه: في الدلالة ما ذكرناها في امتناع حوادث غير متناهية في إثبات واجب الوجود، وقد عرفت؛ فلا حاجة إلى إعادتها.

وأما بيان امتناع كون الأجسام ساكنة في الأزل؛ فهو أن السكون أمر وجودي، ودليله: أنّا نرى الجسم الواحد يصير ساكنًا بعد أن كان متحركًا، وبالعكس وبتبدل هاتين الحالتين على الذات مع بقاء الذات، يقتضي كون إحدى الحالتين أمرًا وجوديًا.

وإذا كانت إحداهما أمرًا وجوديًا؛ لزم أن تكون كل واحدة منها، وجودية وبيان ذلك:

أن الحركة عبارة عن الحصول في الحيز، بعد أن كان في حيز آخر.

والسكون عبارة: عن الحصول في الحيز، بعد أن كان في نفس ذلك الحيز.

فالحركة، والسكون متساويان، في تمام الماهية وإنما الاختلاف بينهما، في كون الحركة مسبوقة بحالة أخرى، وكون السكون ليس كذلك، وكون الشيء مسبوقًا بغيره، وصف عرضي، والأوصاف العرضية، لا تقدح في اتحاد الماهية.

وإذا ثبت اتحاد الحركة، والسكون في الماهية، وثبت أن أحدهما أمر وجودي؛ لزم أن يكون الآخر كذلك.

وإذا ثبت أن السكون أمر وجودي فلو كان أزليًا؛ لامتنع زواله؛ واللازم ممتنع.

بيان الملازمة:

أنه لو كان أزليًا: فإما أن يكون واجبًا لذاته، أو ممكنًا لذاته، فإن كان الأول: لزم امتناع زواله.

وإن كان الثاني: فالمؤثر في وجوده: إما أن يكون فاعلاً مختارًا، أو موجبًا بالذات.

الأول: محال؛ لأن الفاعل المختار: إنما يفعل بالقصد، والقصد إلى إيجاد الشيء، لا يكون إلا في حال حدوثه أو عدمه كما سبق تقريره في المسلك الأول؛ فلا يكون أزليًا.

وإن كان موجبًا بالذات: فإما أن يكون ممكنًا لذاته، أو واجبًا لذاته.

فإن كان الأول: فالكلام فيه: كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

وإن كان الثاني: فإما أن لا يتوقف تأثيره في ذلك القديم على شرط، أو يتوقف.

فإن كان الأول: لزم من وجوب وجوده؛ وجوب وجود معلوله، ويلزم من ذلك، امتناع العدم على ذلك المعلول القديم، ضرورة وجوب وجوده بعلته الواجبة.

وإن كان الثاني: فذلك الشرط لابد أن يكون موجبًا بالذات، وواجبًا بالذات؛ وإلا عاد المحال المذكور.

وعند ذلك: فيلزم من امتناع التغيير على العلة، وعلى شرط العلة؛ امتناع التغيير على المعلول.

فقد ثبت أن السكون لو كان أزليًا؛ لما زال.

وبيان امتناع اللازم:

وذلك لأن كل ساكن يمكن أن يتحرك عن مكانه، وبتقدير حركته يبطل سكونه.

وبيان ذلك: بما سبق من الوجهين، في المسلك الأول، فقد ثبت أنه لو كان الجسم أزليًا؛ لكان في الأزل: إما ساكنًا، وإما متحركًا، وثبت بطلان كل واحد من اللازمين؛ فلا يكون الجسم أزليًا.

وفيه وفي تقريره نظر؛ وذلك أن لقائل أن يقول: إما أن تكون الحركة: عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر والسكون: عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز، أولا تكون كذلك.

فإن كان الأول: فقد بطل الحصر بالجسم في أول زمان حدوثه؛ فإنه ليس متحركًا؛ لعدم حصوله في الحيز بعد أن كان في حيز آخر.

وليس ساكنًا: لعدم حصوله في الحيز بعد أن كان فيه، وإن كان الثاني: فقد بطل ما ذكره في تقرير كون السكون أمرًا وجوديًا؛ ولا مخلص عنه.

فإن قيل: الكلام إنما هو في الجسم في الزمن الثاني، والجسم في الزمن الثاني، ليس يخلو عن الحركة، أو السكون بالتفسير المذكور، فهو ظاهر الإحالة.

فإنه إذا كان الكلام في الجسم: إنما هو في الزمن الثاني من وجود الجسم.

فالزمن الثاني: ليس هو حالة الأزلية.

وعند ذلك: فلا يلزم أن يكون الجسم أزليًا لا يخلو عن الحركة، أو السكون.

وإن سلمنا الحصر:

فلم قلتم: بامتناع كون الحركة أزلية؟

وما ذكروه من الوجه الأول في الدلالة؛ فإنما يلزم أن لو قيل: بأن الحركة الواحدة بالشخص أزلية، وليس كذلك.

بل المعنى بكون الحركة أزلية أن أعداد أشخاصها المتعاقبة لا أول لها.

وعند ذلك: فلا منافاة بين كون كل واحدة من آحاد الحركات المشخصة حادثة ومسبوقة بالغير، وبين كون جملة آحادها أزلية: بمعنى أنها متعاقبة إلى غير النهاية.

وما ذكروه في الوجه الثاني: فباطل أيضًا.

فإن كل واحدة من الحركات الدورية، وإن كانت مسبوقة بعدم لا بداية له.

فمعنى اجتماع بداية الأعدام السابقة على كل واحدة واحدة من الحركات في الأزل أنه لا أول لتلك الأعدام ولا بداية.

ومع ذلك فالعدم السابق على كل حركة، وإن كان لا بداية له؛ فيقارنه وجود حركات قبل الحركة المفروضة، لا نهاية لها على جهة التعاقب، وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق.

وعلى هذا: يكون الكلام في العدم السابق على كل حركة حركة.

وعلى هذا: فحصول شيء من الوجودات الأزلية، مع هذه الأعدام أزلاً على هذا النحو؛ لا يكون ممتنعًا، إذ ليس فيه مقارنة السابق للمسبوق، على ما عرف، وفيه دقة؛ فليتأمل.

وأما الوجوه الأخرى: فقد عرفت ما فيها فيما تقدم في إثبات واجب الوجود.

وربما قيل في إبطال القول: بامتناع وجود الحركة أزلاً هو أن الحركة: لو امتنع وجودها أزلاً:

فإما أن يكون ذلك الامتناع لذاتها، أو لأمر خارج.

فإن كان الأول: لزم أن لا يزول ذلك الامتناع، وأن لا توجد الحركة أصلاً؛ لأن ما بالذات لا يزول؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فذلك الخارج: إما أن يكون واجبًا لذاته، أو لا يكون واجبًا لذاته.

فإن كان واجبًا لذاته: وجب أن لا يزول أيضًا، وأن لا يزول امتناع وجود الحركة.

وإن كان الثاني: فلابد وأن ينتهي إلى واجب الوجود لذاته قطعًا للتسلسل، ويلزم من دوامه، دوام معلوله، وهلم جرا. ويلزم من ذلك امتناع وجود الحركة أبدًا؛ وهو محال.

وهذه المحالات: إنما لزمت من القول بالامتناع؛ فلا امتناع للحركة أزلاً.

وجوابه: أن يقال: لا يلزم من امتناع الوجود الأزلي على الحركة لذاتها امتناع الوجود الذي ليس بأزلي.

فإذن ما هو غير الممتنع غير زائل: وهو الوجود الأزلي، وما هو الجائز؛ لم يكن ممتنعًا.

سلمنا امتناع أزلية الحركة؛ ولكن ما المانع من كون السكون أزليًا.

قوله: السكون أمر وجودي؛ لا نسلم.

قوله: إن الجسم قد يتحرك بعد السكون، وكذلك بالعكس، وتبدل إحدى الحالتين بالأخرى يوجب أن يكون أحدهما أمرًا وجوديًا؛ ممنوع.

فإن الحالتين المتعاقبتين: قد تكونان وجوديتين: كالسواد، والبياض، وقد تكون إحداهما وجودية دون الأخرى: كوصف المحل تارة بأنه أسود، وتارة بكونه لا أسود، وقد يكونا عدميين فإن المحل: إذا كان متصفًا بالسواد؛ فهو غير متصف بغيره من الألوان، وإذا كان متصفًا بالسواد؛ فهو غير متصف بغيره من الألوان، وإذا كان متصفًا بغيره من الألوان، فهو غير أسود وهما عدميان متعاقبان.

فكما يتعاقب عليه الوجوديان يتعاقب عليه العدميان.

فإن قيل: الحالة السابقة إن كانت أمرًا وجوديًا؛ فهو المطلوب وإن كانت عدمية، فالحالة الثانية؛ رافعة لها، ورفع العدم وجود؛ وهو معلوم بالضرورة؛ وهو المطلوب.

قلنا: فكون المحل ليس بأسود، عند كونه أبيض، وكونه ليس أبيض، عند كونه أسود: إما أن يكون كل واحد من السلبين؛ هو عين الوجود الآخر بأن يكون ليس بأسود: هو كونه أبيض، وكونه ليس أبيض: هو كونه أسود، أو هما متغايران.

الأول محال: بالضرورة وإلا كان كل واحد من البياض، والسواد؛ هو عدم الآخر وسلبه؛ وهو ممتنع ضرورة.

وإن كان الثاني: فقد تعاقبت الأعدام؛ ولم يلزم أن يكون سلب العدم السابق؛ هو عين الوجود اللاحق كهذان لرفع العدم، وإن كان وجودًا، فهو غير الرافع.

وعلى هذا: فلا يلزم أن تكون الحالة الرافعة وجودية، وقد أورد صاحب الطريقة على ما ذكر نقوضًا أخرى، ولم يجب عنها تفصيلاً لابد من الإشارة إليها، وإلى أجوبتها تكميلاً للفائدة.

الأول منها: أنه قال: الحوادث ممتنعة الوجود في الأزل عند أهل الحق

وقد انقلبت جائزة الحدوث في لا يزال فقد تبدل الامتناع بالإمكان؛ والامتناع ليس وصفًا وجوديًا، وإلا كان المتصف به وهو الممتنع ثبوتًا؛ وهو محال.

والإمكان ليس وصفًا ثبوتيًا أيضًا؛ لأنه لو كان أمرًا ثبوتيًا: فإما واجب لذاته، أو ممكن، لا جائز أن يقال بالأول: وإلا لما كان صفة لغيره، ولا جائز أن يقال بالثاني: وإلا كان ممكنًا بإمكان زائد عليه والكلام في ذلك الإمكان: كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

الثاني: وهو إن قيل: حصول الحادث المعين، لا يصدق على الرب -تعالى- أنه عالم بوجوده؛ بل هو غير عالم بوجوده، وبعد الوجود يصدق عليه أنه عالم بوجوده، والحالة السابقة: عدمية والحالة الثانية: عدمية؛ لأنها لو كانت مع تجددها أمرًا ثبوتيًا؛ لكان الرب -تعالى- محلاً للحوادث؛ وهو محال عندكم.

الثالث: أن الجسم قبل حلول العرض المعين فيه؛ لم يكن محلاً لذلك العرض ثم بعد حصول ذلك العرض فيه صار محلاً له، وكونه ليس محلاً حالة عدمية والحالة الثانية: وهي كونه محلاً: حالة عدمية.

لأنها لو كانت ثبوتية؛ وهي صفة زائدة على الذات الموصوفة بها؛ لكانت صفة عرضية أيضًا.

والكلام في كون المحل محلاً لها: كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

والجواب عن الأول: منع انقلاب الممتنع جائزًا، إذ الممتنع إنما هو الوجود الأزلي؛ ولم يزل ممتنعًا، والجائز إنما هو الوجود الحادث؛ ولم يزل جائزًا.

وإن سلمنا انقلاب الممتنع جائزًا؛ فلا نسلم أن الإمكان وصف عدمي.

قوله: لو كان أمرًا وجوديًا: وكان ممكنًا؛ لكان ممكنًا بإمكان.

قلنا: بإمكان هو نفسه، أو بإمكان زائد عليه.

الأول: مسلم، والثاني: ممنوع؛ وعلى هذا: فلا تسلسل.

وعن الثاني: منع تجدد العالمية؛ بل عالمية الرب -تعالى- قديمة أزلية، غير أنها تسمى قبل حصول الحادث المعين: عالمية بأن سيوجد، وبعد الحصول: عالمية بالموجود، فالاختلاف ليس في نفس العالمية؛ بل في الاسم بسبب تجدد الحادث.

وعن الثالث: منع كون المحل محلاً صفة عدمية.

قوله: لو كان صفة ثبوتية: فيجب أن يكون كونه محلاً لها أيضًا صفة عرضية؛ وهو تسلسل.

فنقول: إنما يلزم التسلسل: أن لو كان ذلك بمحلية زائدة عليها، وهو ممنوع، على ما عرف في الإمكان.

وإن سلمنا أنه لابد من كون إحدى الحالتين ثبوتية: ولكن لا نسلم لزوم كون الحالتين ثبوتية؛ وما المانع من كون الحركة ثبوتية والسكون عدميًا.

قوله: لأن السكون مساوٍ للحركة في تمام ماهيتها لو كان كذلك؛ لكان السكون، وهو الحصول في الحيز في الزمن، الثاني حركة؛ وهو محال.

وإن سلمنا: أن السكون أمر ثبوتي؛ ولكن ما المانع من زواله؟ وما المانع من كون الموجب له بالذات مشروطًا بشرط عدمي أزلي.

وإذا كان كذلك: فالعدم الأزلي غير ممتنع الزوال، وإلا لما زال العدم الأزلي السابق على وجود العالم، وعند زوال الشرط يلزم منه؛ زوال المشروط.

فإن قيل: تأثير العلة في معلولها، أمر ثبوتي: فلو كان متوقفًا على أمرٍ عدمي؛ لكان العدم علة للوجود؛ وهو محال.

فنقول: لا نسلم أنه يلزم من توقف تأثير العلة في معلولها على الأمر

العدمي، أن يكون ذلك العدم علة للتأثير.

فإن ما يتوقف عليه الشيء أعم من كون الموقوف عليه علة مؤثرة.

ولهذا: فإن تأثير العلة في اتحاد السواد في المحل، متوقف على عدم البياض فيه؛ لاستحالة الجمع بينهما.

وعدم البياض: لا يقال أنه علة مؤثرة، في وجود السواد.

وإن سلمنا امتناع الزوال على الأزلي؛ ولكن لا نسلم إمكان الزوال على كل جسم عن حيزه.

وما ذكره من الوجهين، فقد سبق إبطالهما في المسلك الأول.

المسلك السابع:

المسلك المشهور للأصحاب وعليه الاعتماد:

هو أنا نقول: العالم مؤلف من أجزاء حادثة؛ والمؤلف من الأجزاء الحادثة حادث فالعالم حادث.

وبيان المقدمة الأولى: هو أن أجزاء العالم منحصرة في الجواهر والأعراض، والجواهر والأعراض حادثة؛ فأجزاء العالم حادثة.

وبيان المقدمة الأولى: ما سبق في حصر الموجود الممكن.

وبيان المقدمة الثانية، أما أن الأعراض حادثة؛ فلأنا بينا أن الأعراض ممتنعة البقاء، وكل ممتنع البقاء؛ فهو حادث مسبوق بعدم نفسه، فكل واحد من الأعراض حادث؛ مسبوق بعدم نفسه.

وعند ذلك: فإما أن تكون متعاقبة في وجودها، إلى غير النهاية أو هي منتهية إلى عرض ليس وراءه عرض آخر.

الأول: محال لما بيناه من امتناع حوادث لا أول لها تنتهي إليه في إثبات واجب الوجود؛ فلم يبق إلا القسم الثاني: وهو أن تكون جملتها متناهية، ومسبوقة بالعدم؛ فتكون حادثة.

وأما أن الجواهر حادثة: فلأنا بينا فيما تقدم: امتناع عرو الجواهر عن الأعراض، وإذا كانت الأعراض التي لا عرو للجواهر عنها حادثة، ومسبوقة بالعدم؛ فالجواهر كذلك؛ لأن ما لا يعرى عما له أول، وهو حادث؛ فله أول؛ وهو حادث، وإلا فلو كان قديمًا؛ للزم منه: إما عروه عن العرض في حال قدمه وإما أن تكون الأعراض لا أول لها وكل واحد من الأمرين محال لما تقدم.

وأما بيان المقدمة الثانية:

من أصل الدليل: فهو أن ما كانت أجزاؤه حادثة، ولها أول تنتهي إليه: فالهيئة الاجتماعية الكائنة عنها؛ تكون حادثة مسبوقة بالعدم؛ وهو معلوم بالضرورة.

وإذا ثبتت المقدمتان؛ لزم أن يكون العالم حادثًا مسبوقًا بالعدم ضرورة.

فإن قيل: وإن سلمنا صحة إفضاء النظر إلى العلم مع ما سبق عليه من الإشكالات المشكلة، والإلزامات الملزمة.

ولكن لا نسلم صحة هذا النوع من النظر: لا بالنظر إلى صورته، ولا بالنظر إلى معناه.

أما بالنظر إلى صورته: فمن خمسة أوجه:

الأول: هو أن قولكم: العالم مؤلف من أجزاء حادثة؛ والمؤلف من الأجزاء الحادثة حادث، إما أن يكون المراد به: أن حقيقة الموضوع في كل واحدة من المقدمتين هي حقيقة المحمول عليه، أو أنه موصوف به، أو غير ذلك.

فإن كان الأول: وهو أن المفهوم من قولنا: العالم هو نفس المفهوم من قولنا: مؤلف من أجزاء حادثة.

والمفهوم من قولنا: والمؤلف من الأجزاء الحادثة، هو نفس المفهوم من

قولنا: حادث، فلا حمل، ولا وضع في غير الألفاظ المترادفة، ويرجع حاصل المقدمتين إلى معنى واحد مفرد؛ ولا إنتاج عنه.

وإن كان الثاني: فحاصل النظم يرجع إلى القول: بأن العالم موصوف بأنه مؤلف من أجزاء حادثة، والمؤلف من الأجزاء الحادثة حادث.

وعند ذلك: فما هو المحمول في المقدمة الأولى، إنما هو مجموع قولنا: موصوف بأنه مؤلف من أجزاء حادثة والموضوع في القضية الثانية بعضه وهو القول: والمؤلف من الأجزاء الحادثة؛ فلا يكون الحد الأوسط بينهما مشتركًا فلا إنتاج.

وإن كان الثالث: فهو غير متصور في النفس؛ فلابد من تصوره والدلالة عليه.

الثاني: قولكم: والمؤلف من الأجزاء الحادثة حادث.

إما أن يريدوا به بعض المؤلفات من الأجزاء الحادثة، أو كل مؤلف من أجزاء حادثة؛ بحيث يدخل فيه العالم.

فإن كان الأول: فلا إنتاج لجواز أن يكون ذلك البعض غير البعض المحكوم به على العالم.

وإن كان الثاني: فقد صادرتم على المطلوب.

الثالث: أن ما مثل هذا النظم وإن كان صادق المقدمات غير منتج لصورته؛ وإلا لاطّرد، وهو غير مطرد.

ولهذا فإنه لو قال القائل: زيد إنسان، والإنسان نوع؛ فإنه لا ينتج زيد نوع، وكذلك لو قال: زيد حيوان، والحيوان جنس، لا ينتج زيد جنس، وكذلك أيضًا لو قال: الإنسان وحده ناطق، والناطق حيوان؛ فإنه مع صدق المقدمتين لا يتنتج الإنسان وحده حيوان، وهو كاذب.

الرابع: أنه لا يخلو: إما أن يتوقف الإنتاج من مثل هذا النظم على العقل

ارتباط إحدى المقدمتين بالأخرى، ودخول الصغرى تحت الكبرى، أو لا يتوقف.

فإن كان الأول: فالارتباط بين المقدمتين مقدمة ثالثة؛ والكلام في ارتباطها بالمقدمتين الأخريين أيضًا: كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

وإن كان الثاني: فالإنتاج غير لازم في الذهن، ولهذا: فإن من علم أن هذه بغلة، وعلم أن كل بغلة لا تلد؛ فإنه إذا غفل عن الارتباط بين المقدمتين، لا يمتنع عليه توهم ما يراه من البغلة المنتفخة البطن حبلى؛ وهو مقابل للنتيجة في نفس الأمر.

الخامس: قولكم: والمؤلف من الأجزاء الحادثة حادث إما أن يراد به أن المؤلف من الأجزاء التي كل واحد منها حادث؛ فهو حادث، أو المؤلف الذي جملة أجزائه حادثة؛ فهو حادث.

فإن كان الأول: فلا يخفى كذب القضية؛ فإن الحكم الثابت لكل واحد من آحاد الجملة؛ غير لازم الثبوت للجملة؛ لما تقدم تحقيقه غير مرة.

وإن كان الثاني: فلا يخفى أن جملة الأجزاء؛ هي نفس المؤلف.

وعند ذلك: فيرجع حاصل القضية إلى أن المؤلف الحادث حادث؛ وهو تهافت ساقط.

وأما بالنظر إلى المعنى:

فمنه ما يتعلق بالبحث عن محل النزاع من القدم، والحدوث، ومنه ما يتعلق: بتصحيح المقدمات، وتقريرها من حصر العالم في الجواهر، والأعراض. وحدوث الأعراض، وانتهائها إلى أول وقيامها بأنفسها، وامتناع عرو الجواهر عنها، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تتم دلالة الدليل المذكور دونها.

وكل ذلك؛ فقد سبق وجه إبطاله، وما يرد عليه من الاعتراضات المتعددة، والإلزامات المتكثرة في كل موضع على حسبه بحيث كفينا مئونة

إفرادها ههنا؛ فعلى الناظر بالالتفات إليها، والتنبيه عليها.

وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على حدوث العالم؛ لكنه معارض بما يدل على نقيضه، وبيانه من أربعة عشر وجهًا.

الوجه الأول: أنه لو كان العالم حادثًا، وموجودًا بعد العدم: فإما أن يكون قبل وجوده واجب الوجود لذاته، أو ممتنع الوجود، أو الممكن الوجود.

لا جائز أن يكون واجب الوجود لذاته: وإلا لما تصور عليه العدم؛ فإنه لا معنى لواجب الوجود لذاته، إلا ما لو فرض معدومًا عرض عنه المحال لذاته، وقد قيل: إنه كان معدومًا.

ولا جائز أن يكون ممتنع الوجود لذاته: وإلا لما تصور عليه الوجود؛ إذ لا معنى لممتنع الوجود لذاته، إلا ما لو فرض موجودًا؛ عرض عنه المحال لذاته؛ وقد قيل: إنه موجود؛ فلم يبق إلا أن يكون ممكنًا لذاته، وإذا كان ممكنًا لذاته: فإما أن يفتقر في وجوده إلى مرجح، أو لا يفتقر.

لا جائز أن يقال: بأنه لا يفتقر إلى المرجح؛ لما سبق في إثبات واجب الوجود.

وإن افتقر في وجوده إلى المرجح: فالمرجح إما أن يكون حادثًا، أو قديمًا.

فإن كان حادثًا: فالكلام فيه كالكلام في الأول.

وعند ذلك: فإما أن يقال بأن كل حادث، يفتقر إلى حادث أو يقال: بالانتهاء إلى مرجح قديم؛ لا أول له.

فإن كان الأول: لزم التسلسل، أو الدور؛ وهو ممتنع.

وإن كان الثاني وهو أن مصدر جميع الحوادث موجود، قديم لا أول له؛ فذلك القديم المرجح للحادث:

إما أن يكون مرجحًا لوجود الحادث لذاته، أو بالقدرة، والإرادة. فإن كان مرجحًا بذاته: فإما أن يكون عند حدوث الحادث: كهو قبله، أو أنه

تجدد له أمر لم يكن؛ ويكون حدوث ذلك الحادث متوقفًا عليه.

فإن كان الأول: لزم استمرار العالم على العدم، أو أن يكون وجوده ملازمًا لوجود علته القديمة؛ فيكون قديمًا ضرورة عدم الفرق بين حالة حدوث الحادث، وحالة عدمه، والأول: محال مخالف للمشاهدة.

والثاني: هو المطلوب، وإن تجدد له أمر لم يكن: فالكلام في تجدد ذلك الأمر كالكلام في الأول؛ ويلزم منه التسلسل، أو الدور؛ وهو ممتنع.

وإن كان المرجح مرجحًا بالقدرة، والإرادة؛ فهو ممتنع؛ لأربعة أوجه:

الأول: أنه إما أن يكون تخصيصه للحادث بوقت حدوثه متوقفًا على تجدد أمر لم يكن، أو لا يكون متوقفًا عليه.

فإن كان الأول: لزم التسلسل أو الدور.

وإن كان الثاني: فتخصيصه للحادث بوقت حدوثه، دون ما قبله وما بعده، يكون لا بمخصص، وليس أحد الأوقات بالحدوث أولى من البعض الآخر؛ ضرورة التساوي؛ وهو ممتنع.

الثاني: أنه لو كان مختارًا: فإما أن يكون موجدًا للعالم؛ لغرض، أو لا لغرض فإن كان لا لغرض فكل مختار فعل فعلاً لا لغرض؛ فهو سفيه عابث؛ والرب متره عنه.

وإن كان لغرض: فلابد وأن يكون حصول ذلك الغرض له من الفعل، أولى من عدمه، وإلا لما كان غرضًا، ويلزم من ذلك أن يكون الرب -تعالى- مستكملاً بإيجاد العالم، وناقصًا قبل إيجاده؛ وهو محال.

الثالث: أنه لا يخلو عند القصد والغرض الداعي: إما أن يكون الرب -تعالى- مخيرًا بين الفعل، والترك، أو لا يكون مخيرًا.

فإن كان الأول: فترك الفعل؛ ليس عدمًا محضًا؛ لأن العدم المحض ليس من فعل المختار.

والتخيير: إنما يكون بين فعلين، لا بين الفعل، وما ليس بالفعل، فإذن ترك الفعل: فعل؛ وهو التلبس بضد من أضداده؛ على ما سبق.

فترك الإيجاد في الأزل يكون فعلاً لضد العالم، والعالم لا ضد له، وبتقدير أن يكون له ضد: فضده أزلي، والوجود الأزلي، لا يزول وحدوث العالم، مع بقاء ضده؛ يكون ممتنعًا.

وإن لم يكن مخيرًا كان مجبورًا، مقهورًا، وخرج عن كونه مختارًا؛ وهو أيضًا محال.

الرابع: أنه لو كان موجدًا للعالم بالاختيار: فلابد له من القصد إلى إيجاده؛ ومن ضرورة قصده إلى إيجاده؛ أن يكون عالمًا بعدمه؛ فبعد وجوده إن بقي عالمًا بعدمه؛ كان جاهلاً وإن لم يبق عالمًا بعدمه لزم منه التغيير في صفات الرب -تعالى- وكل واحد من الأمرين؛ محال على الله -تعالى- وهذه المحالات: إنما لزمت من القول بكونه مختارًا؛ فلا يكون مختارًا.

الثاني: أنه لو كان العالم حادثًا، موجودًا، بعد العدم؛ فكل موجود بعد ما لم يكن؛ لابد له من زمان، ومادة، يتقدمان عليه، أما دليل تقدم الزمان؛ فهو أن ما وجد بعد العدم: إما أن يكون له قبل كان فيه معدومًا، أو لم يكن.

فإن كان الأول: فذلك القبل، إما أن يكون وجودًا، أو عدمًا لا جائز أن يكون عدمًا فإنه لا فرق بين قول القائل: لا قبل له، وبين قوله: إن قبله عدم.

ولأنه لا يكون عدم أي شيء اتفق، وإلا كان بعد قبل؛ وهو محال. فلم يبق إلا أن يكون مفسرًا؛ بأنه لم يكن؛ وفيه تفسير القبل بما أضيف إليه؛ بأنه لم يكن فيه.

ويرجع حاصل القول: أن له قبلاً، لم يكن فيه موجودًا مع صدقه، وصحة معناه إلى أنه لم يكن موجودًا.

فما لم يكن موجودًا، أو أن قبله لا في قبله، وهو متهافت وعليك بتفهمه.

فلم يبق إلا أن يكون موجودًا، وليس هو مع ولا بعد؛ فقد تقضى ومضى، وهو قابل للتقدير، والزيادة، والنقصان؛ فهو كم والماضي منه متصل بالحال، والحال بالمستقبل؛ وهو مطابق للحركات المتصلة؛ فهو من الكميات المتصلة؛ وهو المعني بالزمان ثم ما من قبل، إلا وله قبل آخر على هذا إلى ما لا يتناهى، فإذن الزمان قديم، وإن لم يكن له قبل، كان فيه معدومًا؛ فهو قديم لا أول له؛ وهو المطلوب.

وأما دليل تقدم المادة: فمن وجهين:

الأول: أنه إذا ثبت تقدم الزمان، فإما أن يكون الزمان قائمًا بنفسه، أو بغيره.

فإن كان قائمًا بنفسه: مع الاستحالة؛ فهو جوهر؛ وقد ثبت أنه لا أول له، وهو دليل قدم الجوهر.

وإن كان قائمًا بغيره؛ فذلك الموضوع هو المعني بالمادة المتقدمة.

الثاني: هو أن كل ما وجوده مسبوق بعدمه؛ فإن كان وجوده متقدم على وجوده؛ لما سبق.

وليس معنى كونه ممكنًا، كونه مقدورًا عليه، وإلا كان قول القائل: هذا الشيء مقدور؛ لأنه ممكن، وهذا الشيء غير مقدور: لأنه غير ممكن، تعليل الشيء بنفسه، وكأنه قال: إنما كان هذا الشيء مقدورًا؛ لأنه مقدور، وإنما كان هذا الشيء غير مقدور؛ لأنه غير مقدور؛ وهو متهافت؛ فله معنى آخر وهو: إما وجودي، أو عدمي.

لا جائز أن يكون عدميًا: فإن نقيض الإمكان، لا إمكان، ولا إمكان عدم؛ يصح اتصاف الممتنع به والعدم المحض لا يكون موصوفًا بالوجود، ويلزم منه أن يكون الإمكان وجوديًا، وإذا كان وجوديًا؛ فليس قوامه بنفسه، وإلا لما كان صفة لغيره؛ فلابد له من موضوع؛ وذلك هو المعني بالمادة.

الثالث: أنه لو كان العالم حادثًا، لم يخل: إما أن لا يكون بينه، وبين الرب -تعالى- مدة، أو يكون بينهما مدة، فإن كان الأول: فيلزم منه، مقارنة، وجود العالم؛ لوجود الرب -تعالى-.

ويلزم من ذلك: إما حدوث الرب، لحدوث العالم، وإما قدم العالم لقدم الرب -تعالى- وكل واحد من الأمرين، خلاف الفرض.

وإن كان الثاني: فإما أن تكون المدة متناهية، أو غير متناهية، فإن كانت متناهية: لزم أن يكون، وجود الرب -تعالى- متناهيًا؛ وهو ممتنع. وإن كانت غير متناهية، فقد لزم قدم الزمان، وإذا أمكن وجود مدة لا تتناهى، أمكن وجود مدد لا تتناهى.

الرابع: أن الجود صفة كمال، وعدمه صفة نقص.

فلو كان العالم قديمًا: لكان الرب -تعالى- في الأزل جوادًا، ولو كان حادثًا: لما كان الرب -تعالى- في الأزل جوادًا؛ لعدم صدور العالم عنه؛ وهو محال.

الخامس: هو أن الباري -تعالى- صانع العالم وكونه صانع العالم صفة زائدة على ذات الرب -تعالى- وذات العالم.

ولذلك، يمكن تعقل كل واحدة من الذاتين: مع الجهل بكون الرب -تعالى- صانعًا للعالم، والمعلوم غير المجهول.

وإذا كان زائدًا على الذاتين: فإما أن يكون وجوديًا، أو عدميًا.

لا جائز أن يقال بالثاني: لأن نقيض كونه صانعًا، ليس بصانع وليس بصانع عدم؛ لاتصاف الممتنع به؛ فكونه صانعًا: وصف وجودي.

وإن كان وجوديًا: فإما حادث، أو قديم.

لا جائز أن يقال بالأول: إذ الكلام في حدوثه: كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

وأيضًا: فإنه صفة للرب -تعالى- ويلزم من ذلك أن تكون ذات الرب -تعالى- محلاً للحوادث؛ وهو ممتنع.

وإن كان قديمًا؛ لزم من كونه صانعًا للعالم أزلاً وجود المصنوع؛ ضرورة التضايف بينهما، وامتناع تحقق كل واحد من المتضافين دون الآخر.

السادس: هو أن العالم ممكن الوجود، على ما تقدم، وإمكان وجوده صفة له، لا لغيره.

وإذا كان إمكانه صفة له؛ فليس إمكان العالم؛ وصفًا عدميًا على ما سبق، فهو وصف وجودي، وإذا كان وجوديًا: فإما أن يكون حادثًا، أو قديمًا.

لا جائز أن يكون حادثًا؛ وإلا كان الإمكان، ممكنًا أيضًا؛ ولزم أن يكون له إمكان آخر.

والكلام فيه: كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع؛ فلم يبق إلا أن يكون قديمًا ويلزم من قدمه، قدم العالم؛ ضرورة استحالة وجود الصفة؛ دون الموصوف.

السابع: أنه لو كان العالم حادثًا، مسبوقًا بالعدم، والباري -تعالى- يكون موصوفًا بأنه قبل العالم، والقبلية ليست من الصفات الثابتة لذات الرب -تعالى-؛ لذاته وإلا لوصف بها قبل خلق العالم وليس كذلك؛ فلابد لها من شيء يكون متصفًا بها لذاته، وكل ما يوصف بالقبلية والبعدية يكون بواسطته؛ وليس ذلك غير الزمان، فإذا كانت صفة القبلية قديمة؛ كان الزمان قديمًا؛ وهو من العالم.

الثامن: أنه لو كان العالم حادثًا: فإما أن يصح قول القائل: كان العالم معدومًا في الأزل، أو لا يصح.

فإن كان الأول: فالمفهوم من الأزل: إما أن يكون وجوديًا، أو عدميًا. لا

جائز أن يكون عدميًا: وإلا كان حاصل القول: العالم معدوم في العدم؛ وهو محال.

وإن كان وجوديًا: فقولنا كان يدل على أمر قد تقضى، ومضى، وذلك هو المعني بالزمان.

وإن كان الثاني: فيلزم من كذبه، صدق قول القائل: ليس معدومًا في الأزل؛ وسلب العدم، ثبوت؛ فيكون العالم ثابتًا أزلاً.

التاسع: أنه لو كان العالم محدثًا؛ فحدوثه وصف زائد على ذاته؛ ويدل عليه أمور ثلاثة: الأول: أنه يمكن أن يعلم ذات العالم، ويجهل حدوثه والمعلوم غير المجهول.

الثاني: أنه يوصف به: فيقال: العالم حادث، والصفة غير الموصوف.

الثالث: أن العالم في ابتداء وجوده: يصح أن يقال: إنه حدث الآن، ولا يصح عليه ذلك في حال بقائه؛ مع استمرار ذاته.

وإذا كان حدوثه زائدًا على ذاته: فإما أن يكون وجودًا أو عدمًا.

لا جائز أن يكون عدميًا لأن نقيض الحدوث؛ لا حدوث، ولا حدوث وصف عدمي؛ لاتصاف العدم القديم به.

ولا جائز أن يكون وجوديًا: وإلا فهو إما قديم، أو حادث.

لا جائز أن يكون قديمًا: وإلا كان حدوث الحادث قبل وقت حدوثه؛ وهو محال.

ولا جائز أن يكون حادثًا: وإلا كان حادثًا؛ بحدوث آخر؛ ولزم التسلسل.

وهذه المحالات: إنما لزمت من القول بحدوث العالم؛ فلا حدوث.

العاشر: لو كان العالم محدثًا؛ فحدوثه: إما أن يكون مساويًا له، من كل وجه، أو مخالفًا له من كل وجه، أو مماثلاً له من وجه دون وجه.

فإن كان الأول: فهو حادث، والكلام فيه: كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

وإذا كان الثاني: فالحدوث ليس بموجود، وإلا لما كان مخالفًا له من كل وجه؛ وهو خلاف الفرض.

وإن لم يكن موجودًا؛ امتنع أن يكون موجبًا للموجود كما سبق.

وإن كان الثالث: فمن جهة ما هو مماثل للحادث؛ يجب أن يكون حادثًا، والكلام فيه أيضًا: كالأول؛ وهو تسلسل محال.

وهذه المحالات: إنما لزمت من القول بحدوث العالم؛ فلا حدوث.

الحادي عشر: أنا لم نشاهد إنسانًا إلا من إنسان، ولا بيضة إلا من دجاجة، ولا دجاجة إلا من بيضة، ولو كان العالم حادثًا؛ لكان الأمر على خلاف ما شاهدناه، واطردت به العادة.

ولو جاز ذلك؛ لجاز مخالفة جميع القضايا العادية: لتجويز أن يكون بين يدي إنسان سليم البصر: جبل شامخ، ولا حائل بينهما؛ وهو لا يراه، ويراه من هو دونه في قوة الإبصار.

وكتجويز من يراه، ويعرفه أنه غير من يعرفه، أو أن المتكلم لنا بالكلمة الثانية؛ غير المتكلم لنا بالكلمة الأولى، وكتجويز الخارج من بيته وفيه أهله وماله عند العود إليه؛ أنه ليس ذلك بيته، ولا الأهل أهله، ولا المال ماله؛ لجواز عدم ذلك كله، وخلق الله -تعالى- لغيره.

بل أبلغ من ذلك تجويز وجود العلم والقدرة، بالمحل دون وصفه بالحياة؛ فإنه لا مستند لاشتراط الحياة في هذه الأوصاف؛ غير اطراد العادة ولا يخفى ما يلزم من ذلك من الخلل، وإبطال إرسال الرسل المستندة صدقهم إلى المعجزات الدالة على صدقهم بحكم جري العادة.

الثاني عشر: لو كان العالم حادثًا؛ لكان الزمان حادثًا؛ لكونه من العالم، ولو كان الزمان حادثًا، لما تميز وقت حدوث العالم عن وقت عدمه.

ويلزم من ذلك امتناع وجوده؛ سواء أكان الموجب له بالذات، أو الاختيار.

أما الأول: فلأنه إذا لم يكن الزمان قديمًا، ولا الأوقات المختلفة موجودة؛ فليس تخصيصه للعالم بالحدوث، في وقت حدوثه دون ما قبل؛ وما بعد، أولى من العكس؛ ضرورة التشابه.

وأما الثاني: فلأن المختار إنما يوجد بالقصد، وإذا لم تكن الأوقات المتميزة موجودة بالقصد إلى التخصيص بحالة الوجود دون حالة العدم، لا يتصور لعدم التمييز.

الثالث عشر: أنه لو كان العالم حادثًا؛ لما كان حادثًا، وبيان الملازمة: أنه لو كان حادثًا لكان معدومًا في الأزل، وعدمه في الأزل: إما أن يكون لعدم السبب المقتضي لوجوده في الأزل، أو لمعارض منع وجوده.

فإن كان الأول: فيلزم امتناع وجوده حادثًا؛ لأنه لو حدث؛ لكان إما مع عدم المقتضي لوجوده؛ وهو محال. وإما لوجود مقتضى حادث، والكلام فيه: كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل محال.

وإن كان لمعارض؛ فذلك المعارض لابد وأن يكون أزليًا وإلا لما امتنع وجوده؛ ضرورة وجود سببه، وعدم المعارض في الأزل.

وإذا كان المعارض أزليًا:

فإما أن يكون واجبًا لذاته أو ممكنًا لذاته.

فإن كان واجبًا لذاته: وسواء كان وجودًا، أو عدمًا؛ فإنه يمتنع زواله، ويلزم من دوامه، دوام المنع من وجود العالم.

وإن كان ممكنًا لذاته: فالإمكان صفة وجودية؛ لما تقدم، والصفة الوجودية لا تكون إلا لموجود؛ فالمعارض موجود ممكن أزلي فيكون من العالم.

فلا يكون مسمى العالم حادثًا؛ إذ العالم: كل موجود سوى الله -تعالى- على ما سبق.

وأيضًا: فإنه إذا كان ممكنًا؛ فالموجب له: إما بالذات، أو الاختيار.

لا جائز أن يكون موجبًا بالاختيار: لأن المختار لا يفعل بغير قصد، والقصد لا يكون إلا مشروطًا بالحدوث: كما تقدم فالمعارض لا يكون أزليًا؛ وهو خلاف الفرض.

وإن كان موجبًا بالذات: فيلزم من دوامه، دوام موجبه؛ وهو المعارض، ويلزم من دوام المعارض؛ امتناع حدوث العالم.

الرابع عشر: لو كان العالم حادثًا: فإما أن يكون الرب -تعالى- تاركًا له في الأزل، أو لا يكون.

فإن كان الأول: فالترك عبارة عن موجود مقدور مضاد للمتروك على ما تقدم تحقيقه ويلزم من ذلك: امتناع وجود العالم فيما لا يزال؛ لأن ضده موجود أزلي والموجود الأزلي لا يزول.

وإن كان الثاني: فالعالم قديم؛ وهو المطلوب، فهذه هي خلاصة ما يمكن أن نجد من الشبه المشبهة، أوردناها بأحسن تحرير وتقرير.

وأما ما وراء ذلك مما أورده برقلس، وغيره بأمور لا حاصل لها يمكن معرفة فسادها بأوائل النظر لمن لديه أدنى حظ من الفطانة آثرنا الإعراض عن ذكرها، وتسويد الأوراق بها شحًا على الزمان بتضييعه في ذكر ما لا يفيد:

والجواب:

قولهم: حقيقة الموضوع في كل مقدمة، إما أن تكون هي نفس المحمول فيها، أو هو موصوف به.

قلنا: بل موصوف به.

قولهم: الحد الأوسط لا يكون بجملته مشتركًا؛ ليس كذلك؛ فإن المراد من قولنا: والمؤلف من الأجزاء الحادثة: أي الموصوف بالمؤلف من الأجزاء الحادثة، وعند ذلك: فالحد الأوسط يكون بجملته متكررًا.

قولهم في الوجه الثاني: إن أردتم بقولكم: والمؤلف من الأجزاء الحادثة حادث:

كل مؤلف بحيث يدخل فيه العالم؛ فقد صادرتم على المطلوب؛ ليس كذلك.

فإن المصادرة على المطلوب: إنما تكون بأن يوجد المطلوب الخفي مقدمة في قياسه؛ وما نحن فيه؛ ليس كذلك. فإن المؤلف من الأجزاء الحادثة، وإن كان العالم موصوفًا به.

فالحكم على العالم بالحدوث في المقدمة الثانية؛ ليس مطلقًا؛ حتى يكون مصادرة على المطلوب.

بل من جهة كونه موصوفًا بالتأليف؛ وليس ذلك هو المطلوب؛ بل المطلوب لازم عنه؛ وهو كون العالم حادثًا، ولهذا كان القول: بأن العالم حادث غير بين، والقول: بأن المؤلف حادث بين.

ولا يبعد أن يكون الحكم على الشيء من غير واسطة؛ غير بين وعلى ما هو لازم، بين لذلك الشيء بينًا، ويكون ما ليس بينًا لازمًا عن البين.

قولهم: في الوجه الثالث: الإنتاج غير لازم، عن نفس الصورة المذكورة؛ ليس كذلك.

وقول القائل: الإنسان نوع إن لم يرد به كل ما يسمى إنسانًا؛ فالقضية الكبرى تكون جزئية، ولا إنتاج؛ لعدم الاشتراك في الحد الأوسط؛ على ما سبق.

وإن أراد به كل إنسان: حتى الأشخاص فالقضية تكون ظاهرة الكذب.

فعدم الإنتاج دائر بين أن لا يكون الحد الأوسط مشتركًا، وبين أن تكون المقدمة الكبرى كاذبة، ولا إنتاج مع أحد الأمرين، وكذلك الحكم في القول زيد حيوان، والحيوان جنس.

وأما المثال الثالث: فالنتيجة فيه لازمة وهي: الإنسان حيوان وحده ليس جزء من موضوع المقدمة الأولى حتى تكون النتيجة الإنسان وحده حيوان، بل خارج عنه حتى أنه لو جعل وحده جزء من موضوع المقدمة الأولى كانت القضية كاذبة، وسواء كانت مهملة، أو محصورة. ولهذا: فإنه لو قال القائل:

بعض الناس وحده ناطق، وكل إنسان أي كل واحد، واحد؛ وحده ناطق: كان الكذب فيها ظاهرا؛ فكان عدم الإنتاج كقولنا: الإنسان وحده حيوان لازمًا عن كذلك المقدمة الأولى؛ لا عن فساد الصورة القياسية.

قولهم: في الوجه الرابع:

إما أن يتوقف الإنتاج على ارتباط إحدى المقدمتين بالأخرى، أو لا يتوقف.

قلنا: مهما حصرت المقدمتان في الذهن؛ فالإنتاج لازم ضرورة من غير ضرورة، ومن غير توقف على أمر خارج.

وعلى هذا فلا نسلم تصور الغفلة عن النتيجة بحكم جري العادة مع حضور المقدمتين في الذهن فيما ذكروه من مثال البغلة المنتفخة البطن.

وما ذكروه في الوجه الخامس من التقسيم: فالمراد إنما هو القسم الأول وهو أن كل مؤلف من أجزاء كل واحد منها حادث، ولها أول. ولا يخفى: أن ما كان مركبًا من أجزاء متناهية، ولها أول أنه يكون متناهيًا؛ وهو معلوم الضرورة.

وإنما لا يلزم الحكم بالتناهي على الجملة: أن لو كان كل واحد من آحاد أجزائها حادثًا؛ وليس لها أول تنتهي إليه كما يقوله الخصوم في جملة الحركات، والأزمنة المتعاقبة؛ وليس كذلك فيما نحن فيه؛ فإنا قد بينا: امتناع تعاقب الحوادث إلى غير النهاية.

وأما ما يختص بالمعنى، وتقرير المقدمات، وما يرد عليها من الاعتراضات والإشكالات، وتحقيق الانفصال عن كل واحد منها؛ فقد سبق بالاستقصاء المفصل، المحصل في كل موضع على ما يليق به فعلى الناظر الالتفات إليه.

و لم يبق غير الانفصال، عن شبه أهل الضلال.

أما الشبهة الأولى:

فباطلة من جهة أن الحس، والعيان، والبرهان شاهد بوجود حوادث كائنة بعد ما لم تكن.

وما ذكروه من الشبهة يلزم منه امتناع وجود الحوادث، والقول بامتناع وجود الحوادث؛ ممتنع، وكل دليل لزم عنه الممتنع، فهو باطل في نفسه.

وبيان الملازمة: هو أن ما ذكروه من الترديد، والتقسيم في حدوث العالم بعينه؛ لازم في حدوث كل حادث، وكل ما هو جواب لهم في حدوث الحوادث بعينه، يكون جوابًا في القول بحدوث العالم بجملته، ثم ما المانع أن يكون الحدوث مستندًا إلى فاعل مختار.

قولهم: إما أن يكون تخصيص الفاعل المختار للعالم بوقت حدوثه، متوقفًا على تجدد أمر أو لا يكون متوقفًا عليه.

قلنا: ما المانع أن لا يكون متوقفًا على تجدد أمر.

قولهم: لأنه لا يكون اختصاصه بوقت حدوثه، دون ما تقدم أو تأخر أولى من العكس.

إنما يصح ذلك أن لو كان المخصص له موجبًا لذاته، أما إذا كان مخصصًا: بالإرادة، والاختيار، فلا على ما تقدم تحقيقه في مسائل الصفات.

فإن قيل: إذا كان المخصص لحدوث العالم بوقت حدوثه إنما هو الإرادة القديمة؛ فلا يخلو: إما أن تكون صالحة لتخصيص حدوثه بغير ذلك الوقت، أو لا تكون صالحة لغيره.

فإن كان الأول: فنسبتها إلى جميع الأوقات نسبة واحدة، وعند ذلك: فتخصيص البعض دون البعض: إما أن يتوقف على مرجح، أو لا يتوقف عليه.

فإن توقف على المرجح: فالكلام في ذلك المرجح كالكلام في الأول وهو تسلسل ممتنع.

وإن لم يتوقف على المرجح لزم منه ترجيح أحد الجائزين دون مرجح؛ وهو محال كما تقدم.

وإن كان الثاني: وهو أنها غير صالحة للتخصيص إلا بذلك الوقت

المفروض؛ فليزمه محالان:

الأول: أن الكلام مفروض فيما إذا كان المخصص قديمًا؛ وهو غير متوقف على تجدد أمر لم يكن.

وإذا قيل: بأن تخصيص الإرادة للحدوث لا يتم دون ذلك الوقت المعين؛ فذلك الوقت متجدد؛ وهو خلاف الفرض، كيف: وأن الكلام في تجدد ذلك الوقت: كالكلام فيما هو متوقف عليه؛ وهو تسلسل ممتنع.

المحال الثاني: أنه يلزم منه خروج المخصص، عن كونه فاعلاً مختارًا؛ ضرورة انحصار وقت الحدوث في حقه؛ فهو خلاف الفرض أيضًا.

وأيضًا: فإنه: إما أن لا يكون تعلق إرادة الله -تعالى- بحدوث العالم مشروطًا بوقت معين، أو يكون مشروطًا به، فإن كان الأول: فالباري -تعالى- يكون مريدًا لحدوث العالم؛ غير مشروط بوقت.

والإرادة أزلية: فيلزم وجود المراد أزلاً.

وإن كان الثاني: فإن كان ذلك الوقت أزليًا؛ لزم أزلية وجود العالم، وإن كان حادثًا: فالكلام في تعلق الإرادة بذلك الوقت الحادث كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل محال.

قلنا: أما الإشكال الأول: فالمختار؛ إنما هو القسم الأول منه.

قولهم: فتخصيص بعض الأوقات بالحدوث، دون البعض: إما أن يتوقف على مرجح، أو لا يتوقف.

فنقول: المرجح لأحد الجائزين دون الآخر: إنما هو نفس الإرادة؛ لا أمر خارج عنها، ولا يقال: لم كانت الإرادة تتعلق بأحد الجائزين وتخصيصه دون الآخر مع أن نسبتها إلى الكل نسبة واحدة؛ لما تقدم في إبطاله في الصفات.

وأما الإشكال الثاني: فالمختار منه أيضًا: إنما هو القسم الثاني وهو أن تعلق الإرادة بحدوث العالم غير مشروط بوقت معين لأن الوقت من العالم.

فلو قلنا: إن تعلق الإرادة بالعالم مشروطة بوقت معين مع كون الوقت من العالم؛ لزم أن يكون تعلق الإرادة بحدوث الوقت، مشروطًا بوقت؛ وهو محال. ولا يلزم من ذلك أزلية العالم لأزلية الإرادة؛ فإنها وإن لم يكن تعلقها بالعالم مشروطًا بوقت معين؛ فهي معلقة بحدوثه، على الوجه الذي حدث عليه من غير تقدم، ولا تأخر، والإشكال مشكل، وفي جوابه دقة؛ فليتأمل.

قولهم: لو كان الموجد مختارًا: إما أن يكون: موجدًا له لغرض، أم لا.

عنه جوابان: الأول: لا لغرض، ولا يلزم منه السفه في حقه؛ لما تقدم تحقيقه في: التعديل، والتجوير.

الثاني: وإن كان لغرض: فإنما يلزم أن يكون مستكملاً بفعله: أن لو عاد الغرض إليه، وليس كذلك على ما تقدم تحقيقه أيضًا.

قولهم في الوجه الثالث: لا يخلو: إما أن يكون الرب -تعالى- مختارًا في إيجاد العالم، أو غير مختار.

قلنا: بل هو مختار.

قولهم: التخيير لا يكون بين الفعل، وما ليس بفعل، لا نسلم؛ بل التخيير قد يكون بين الفعل، وعدمه، وقد يكون بين الأفعال ولا معنى لكونه مختارًا عندنا؛ إلا هذا.

قولهم: لو كان قاصدًا لإيجاد العالم؛ لكان عالمًا بعدمه إلى آخر ما ذكروه؛ فقد سبق جوابه في مسألة إثبات العلم لله -تعالى-.

وأما الشبهة الثانية:

فلا نسلم أن كل موجود بعد العدم لابد له من تقدم زمان، ومادة عليه.

قولهم: لابد له من قبل؛ مسلم؛ ولكن لا نسلم أن معنى القبلية أمر وجودي، بل معنى قبليته: أنه لم يكن؛ فكان؛ وهو أمر سلبي، ومعنى عدمي. ويدل على كونه عدميًا: أنه يصح اتصاف العدم السابق به: فيقال عدمه قبل

وجوده، ولو كانت القبلية صفة وجودية؛ لما كانت الصفة للعدم.

قولهم: لا فرق بين قول القائل: لا قبل له، وبين قوله القبلية أمر عدمي؛ ليس كذلك، فإن المفهوم من القبلية: إذا كان عدمًا.

فقول القائل: لا قبل له، يكون سلبًا للمفهوم العدمي، وسلب السلب: يتضمن الإثبات، وفرق بين العدم المحض، وبين ما هو متضمن الإثبات.

قولهم: يصح أن يقال: له قبل هو فيه معدوم، وتفسير القبلية بالمعنى المذكور يُفضي إلى التهافت في الكلام.

قلنا: إذا كانت القبلية عبارة عما ذكرناه، فقول القائل: الحادث له قبل كان فيه معدومًا: إن أراد به القبلية: بالاعتبار المذكور؛ لا يكون صحيحًا؛ ولا نسلم صحة إطلاقه.

وإن أراد به: تقدير مدة في وهمه وفرضه من غير تحقيق؛ فلا منازعة في العبارة، ولا يلزم من كون العدم متقدمًا على الوجود الحادث؛ أن يكون تقدمه بالزمان؛ فإن التقدم أعم من التقدم بالزمان كما سبق ولا يلزم من الأعم الأخص.

وعلى هذا: فقد بطل القول بسبق وجود المادة تفريعًا على وجود الزمان.

وما ذكروه من بيان وجود المادة في الوجه الثاني؛ فمبني على أن الإمكان أمر وجودي؛ وقد أبطلناه؛ فيما تقدم وبتقدير أن يكون صفة وجودية فحاصله يرجع إلى أن الرب -تعالى- قادر على إحداثه.

قولهم: لو كان كذلك؛ لزم منه تعليل الشيء بنفسه.

قلنا: الممكن هو المقدور على ما ذكرناه، غير أن من لوازمه: أنه لو فرض موجودًا؛ لا يلزم عنه لذاته محال والتعليل: إنما هو: هذا اللازم.

ولا تخفي المغايرة بين الأمرين، وتعليل أحد المتغايرين بالآخر، لا يكون تعليلاً للشيء بنفسه؛ فلا يكون متهافتًا، وإطلاق اسم الإمكان على اللازم: إنما كان بطريق التجوز والاستعارة؛ ضرورة الملازمة، ولا بعد فيه؛ وفيه دقة؛ فليتأمل.

وأما الشبهة الثالثة:

فإن أرادوا بلفظ المدة الزمان: فالتقسيم إذن إنما يصح فيما هو قابل للتقدم، والتأخر، والمعية بالزمان. وأما ما ليس بقابل لذلك؛ فلا والباري -تعالى- ليس قابلاً للتقدم بالزمان؛ لكون وجوده غير زماني على ما تقدم، وكذلك ليس متقدمًا بالمكان؛ لأن وجوده ليس وجودًا مكانيًا.

فإذا قيل: إنه متقدم بالزمان؛ كان محالاً كما إذا قيل إنه متقدم بالمكان.

وعند ذلك: فلا يلزم من نفي المدة الزمانية، بين الباري -تعالى- وبين العالم، ومن نفي تقدم الباري، على العالم بالزمان، المعية بينه -تعالى-؛ وبين العالم.

كما لا يلزم من القول بنفي المكان، والتقدم به على العالم؛ المعية بينهما.

ولو لزم من نفي تقدم أحد الشيئين على الآخر، بالزمان المعية بينهما؛ للزم أن يكون الزمان الماضي مع الحالي، والحالي مع المستقبل؛ لاستحالة تقدم الزمان، على الزمان بالزمان كما تقدم تعريفه.

كيف: وأنه إذا أريد بالمدة الزمان: كان التقسيم خطأ؛ إذ الزمان من العالم، والكلام أيضًا واقع فيه.

فإذا قيل: إما أن يكون بين الباري -تعالى- وبين العالم زمان، أو ليس بينهما زمان، كان حاصله يرجع إلى أنه: إما أن يكون بين الزمان، وبين الباري -تعالى- زمان. أو ليس بينهما زمان؛ وهو محال، إذ الزمان الذي وقع الخلاف فيه؛ لا يكون متقدمًا على نفسه بحيث يفرض أن بين الباري -تعالى- وبين نفسه؛ هذا كله إن أريد بالمدة الزمان.

وإن أريد بها معنى تقديري وهمي: وهو ما يقدره المقدر مع نفسه، وتصوره في وهمه من المدة التي لا نهاية لها كما يقدره الوهم من أبعاد لا نهاية لها فذلك مما لا حقيقة له، ولا وجود؛ وإنما هو من تقديرات الأوهام الكاذبة.

ولا يخفى أن إثبات المدة بهذا الاعتبار غير موجب لقدم الزمان، ولا نفيها موجب للمعية بين الباري تعالى، والعالم.

وأما الشبهة الرابعة:

فحاصل لفظ الجود فيها يرجع إلى صفة فعلية، وهو كون الرب -تعالى- موجدًا، وفاعلاً لا لغرض يعود عليه من جلب نفع، أو دفع ضر.

وعلى هذا: فلا نسلم أن صفات الأفعال من كمالاته -تعالى- وليس ذلك من الضروريات؛ فلابد له من دليل.

كيف: وأنه لو كان ذلك من الكمالات؛ لقد كان كمال واجب الوجود متوقفًا على وجود معلوله عنه.

ومحال أن يستفيد الأشرف كماله من معلوله؛ كما قرروه في كونه موجدًا بالإرادة.

وإن سلمنا: أنه كمال؛ فإنما يكون عدمه في الأزل نقصًا أن لو كان وجود العالم في الأزل ممكنًا، وهو غير مسلم؛ وهو على نحو قوله في نفي النقص عنه؛ لعدم إيجاده للكائنات الفاسدات: كالصور الجوهرية العنصرية والأنفس الإنسانية؛ لتعذر وجودها به أزلاً من غير توسط، ولا يلزم من كون العالم غير ممكن الوجود أزلاً أن لا يكون ممكن الحدوث، لما حققناه قبل.

وأما الشبهة الخامسة:

فربما أجاب عنها بعضهم بأن كون الرب -تعالى- صانعًا ومؤثرًا؛ ليس صفة زائدة على ذاته -تعالى- وإلا كانت مفتقرة إلى ذاته، وكانت ممكنة مفتقرة إلى مؤثرية أخرى؛ ولزم التسلسل، ويلزم عليه صفات الرب -تعالى- من العلم، والقدرة، والإرادة وغيرها، فإنها مفتقرة إلى ذاته -تعالى-؛ ضرورة كونها صفات لها وهي غير مفتقرة إلى مؤثر، ولا هي معلولة لشيء أصلاً، كيف: وأنه لو كان المفهوم من كون الرب -تعالى- مؤثرًا وصانعًا غير زائد

على ذاته؛ لما تصور العلم بذاته، والجهل بكونه مؤثرًا؛ وهو مكابرة للبديهية.

فالحق أن يقال: كون الرب -تعالى- صانعًا، ومؤثرًا، وإن كان المفهوم منه، يزيد على المفهوم من ذاته ووجوده، غير أنا لا نسلم أن معناه يزيد على كون العالم، صدر عنه مخصصًا بقدرته، وإرادته في وقت حدوثه، وإن لم يكن المفهوم من كونه صانعًا ومؤثرًا، يزيد على حدوث العالم عنه مخصصًا بقدرته، وإرادته.

فحدوث العالم عنه: ليس صفة قائمة لذاته، حتى تكون ذاته محلاً للحوادث، ولا حدوث العالم عنه، يزيد على حدوث العالم؛ ليلزم التسلسل كما قيل.

وأما الشبهة السادسة:

فمبنية على كون الإمكان صفة وجودية، وقد بينا إبطاله فيما تقدم.

وبتقدير أن تكون صفة وجودية؛ فلا نسلم أن مفهومه يزيد على كون الرب -تعالى- قادرًا على إيجاد العالم؛ على ما سبق تحقيقه.

وإن سلمنا: أن الإمكان صفة للعالم؛ فما المانع من كونه حادثًا، قولهم: لو كان حادثًا لكان ممكنًا بإمكان؛ ولزم التسلسل.

قلنا: ولو كان قديمًا؛ لكان أيضًا ممكنًا؛ لأنه لو لم يكن ممكنًا؛ لكان مع فرض وجوده، واجبًا لذاته، ولو كان واجبًا لذاته: لما كان صفة لغيره؛ وللزم وجود واجبين لذاتيهما وهما الرب -تعالى- والإمكان؛ و لم يقولوا به.

وبتقدير كونه قديمًا ممكنًا: يلزم أن يكون ممكنًا بإمكان؛ وما هو عذرهم في إمكان القديم؛ وهو العذر في الإمكان الحادث، ثم يلزم على ما ذكروه، امتناع وجود الحوادث؛ لأن ما من حادث يفرض، إلا وهو ممكن لذاته، وإمكان صفة له فلو كان إمكانه حادثًا؛ لكان ممكنًا بإمكان آخر فلزم أن يكون إمكانه قديمًا، ويلزم من قدم إمكانه؛ قدم ذلك الحادث؛ لاستحالة وجود الصفة دون الموصوف؛ فما هو عذرهم في حدوث الحوادث، يكون بعينه عذرًا في حدوث العالم.

وأما الشبهة السابعة:

فمبنية على أن القبلية والبعدية من أسماء الزمان، وليس كذلك؛ بل لا معنى لكون الرب -تعالى- موصوفًا بأنه قبل العالم: إلا أنه كان ولا شيء سواه.

ومعنى كون العالم بعد، أنه لم يكن مع الرب، ثم كان وإلا فلو كان الرب -تعالى- قبل العالم بالزمان، فالزمان من العالم، ويلزم أن يكون متقدمًا على الزمان بالزمان؛ وهو محال.

وأيضًا: فإن وجود الرب -تعالى- ليس وجودًا زمانيًا على ما تقدم فلا يكون قبل بالزمان.

كما أنه لما لم يكن وجوده، وجودًا مكانيًا؛ لم يكن قبل بالمكان.

وأما الشبهة الثامنة:

فإن أرادوا بقولهم:

إن العالم كان معدومًا في الأزل: أنه لم يكن وجوده، وجودًا أزليًا أي: غير مسبوق بالعدم؛ فهو مسلم.

ولا يلزم من ذلك قدم الزمان، وإن أرادوا غيره؛ فهو غير مسلم، كيف: وأن بتقدير حدوث العالم إذا قيل: بأن العالم كان معدومًا في الأزل لو أريد بالأزل الذي هو فيه معدوم بالزمان؛ فلا يخفى أن الزمان من العالم.

فإذا قيل: إن العالم معدوم في الأزل، والأزل زمان كان حاصله أن الزمان معدوم مع وجود الزمان؛ وهو محال.

وأما الشبهة التاسعة:

فمقابلة بمثلها في جانب القدم، وهو أن يقال: فلو كان العالم قديمًا: فقدمه زائد على ذاته.

لما ذكروه من الوجهين الأولين في الحدوث، وإذا كان زائدًا على ذاته: فإما أن يكون وجودًا، أو عدمًا.

لا جائز أن يكون عدمًا: لأن نقيض العدم، لا عدم. ولا عدم وصف عدمي؛ لاتصاف الأعدام المتجددة به والعدم وصف وجودي: وهو إما قديم، أو حادث.

لا جائز أن يكون حادثًا: وإلا كان ما لا أول له، له أول؛ وذلك محال. وإن كان قديمًا: بما لزم أن يكون قديمًا بقدم آخر؛ فهو تسلسل ممتنع، وكل ما هو عذر في قدمه؛ فهو عذر في حدوثه.

وأما الشبهة العاشرة:

فالمختار من أقسامها: إنما هو القسم الأخير ولا يلزم من كون القديم مماثلاً للحادث من وجه أن يكون مماثلاً للحادث من جهة كونه حادثًا؛ بل لا مانع من الاختلاف بينهما في صفة القدم والحدوث، وإن تماثلا بأمر آخر. وهذا كما أن السواد، والبياض مختلفان من وجه دون وجه؛ لاستحالة اختلافهما من كل وجه وإلا لما اشتركا في العرضية، واللونية، والحدوث، واستحالة تماثلهما من كل وجه، وإلا كان السواد بياضًا، ومع ذلك فما لزم من مماثلة السواد للبياض من وجه، أن يكون مماثلاً له في صفة البياضية.

وأما الشبهة الحادية عشرة:

وإن سلمنا أن القول بحدوث العالم فيه مخالفة للعادة من وجود إنسان لا من إنسان، وبيضة لا من دجاجة، أو دجاجة لا من بيضة، إلا أنه قد قام الدليل العقلي القاطع عليه ولم يقم على مخالفة غير ذلك من العادات المستشهد بها، حتى أنه لو قام الدليل القاطع على مخالفتها؛ لخالفناها، واعتقدنا نقائضها.

وأما الشبهة الثانية عشرة:

فيلزمهم عليها أجزاء الزمان؛ فإن كل واحد منهما حادث، حتى أن الماضي منه لا يوجد مع الحاضر، والمستقبل، ولا الحاضر منه مع المستقبل.

وليس لحدوث كل جزء من أجزاء الزمان، وقت متميز عن وقت الجزء الآخر، وإلا كان الزمان في زمان، والكلام في ذلك الزمان كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

ومع ذلك فلا يمتنع حدوث كل واحد منها؛ فما هو جوابهم في حدوث آحاد أجزاء الزمان: هو الجواب في حدوث العالم، مع عدم قدم الزمان.

وأما الشبهة الثالثة عشرة:

فيلزمهم عليها امتناع وجود الحوادث أصلاً فإن كل ما ذكروه في امتناع حدوث العالم بتقدير عدمه أزلاً؛ فهو جار في كل حادث حدث، وكان معدومًا أزلاً من غير اختلاف؛ وذلك يجر إلى امتناع حدوث الحوادث؛ وهو خلاف الحس والشاهد؛ فكل ما هو عذر عن حدوث الحوادث؛ فهو عذر في حدوث العالم.

وأما الشبهة الرابعة عشرة:

أنه تارك الفعل العالم في الأزل؛ لكن لا بمعنى أنه فاعل وجود ضده؛ بل بمعنى أنه لم يفعل، ولا وازع عنه من جهة اللغة كما حققناه في فصل الترك.

الأصل الخامس

في فناء الجواهر والأعراض[1]

وقد اختلف في ذلك:

فذهبت الفلاسفة: إلى أن أجسام السماوات، ونفوسها، والعقول التي هي مبادئ لها، والجسم المشترك بين العناصر والنفوس الإنسانية لا يتصور عليها الفناء والعدم.

وأما الأزمنة والحركات الدورية الفلكية: فإن آحاد أشخاصها وإن تصور عليها الفناء والعدم؛ فلا يتصور الفناء والعدم على جملتها: بمعنى أنه ما من زمان وحركة، إلا وبعده زمان وحركة.

وذهب الجاحظ، وابن الراوندي، وجماعة من الكرامية: إلى أن ما وجد من الجواهر لا يتصور عدمه مطلقًا، وأن الله -تعالى- لو أراد إعدامه؛ لم يكن ذلك ممكنًا له.

والذي عليه اتفاق أهل الحق من الإسلاميين وغيرهم: القضاء بصحة فناء العالم جواهره، وأعراضه.

ثم اختلفوا في طريق وقوع الفناء، وفي معرفة صحته:

أما طريق الفناء: أما فناء الأعراض، وعدمها: فعند أصحابنا بذواتها؛ لاستحالة بقائها على ما تقدم.

وأما المعتزلة:

فذهب البصريون منهم: إلى أن فناء الأعراض النامية بعدم محالها وهي الجواهر، وفناء ما ليس باقيًا بنفسه.

وأما فناء الجواهر: فمنهم من قال: إنه بإعدام معدم.

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري (ص٤٦).

ثم اختلف هؤلاء:

فذهب القاضي أبو بكر في أحد قوليه؛ والجاحظ.

إلى أن إعدامها بقدرة الرب -تعالى-.

وذهب أبو الهذيل وغيره: إلى أن فناء الجواهر بقول الله -تعالى- له افن فيفنى: كما أن حدوثه وتكوينه بقوله: ﴿ كُن فَيَكُونُ ﴾.

ومنهم من قال: فناء الجواهر إنما يكون بحدوث ضد الجواهر وعبروا عن ذلك الضد بالفناء.

وزعموا أن ذلك الفناء عرض غير متصور للبقاء، وإلا لافتقر في عدمه إلى ضد آخر؛ وهو تسلسل ممتنع.

وهذا هو مذهب أكثر المعتزلة: ثم اختلفوا:

فمنهم من زعم أن الله -تعالى- يخلق في كل جوهر فناء يقتضي عدم ذلك الجوهر في الزمان الثاني من وجوده؛ لاستحالة قيام العرض بنفسه.

ومنهم من زعم: أن الله -تعالى- يخلق الفناء المضاد للجوهر لا في محل.

ثم اختلف هؤلاء.

فذهب أبو هاشم وعبد الجبار من المعتزلة:

إلى أن ذلك الفناء واحد، وأنه ضد لجميع الجواهر متى وجد؛ عُدمت جميع الجواهر.

وأنه لا يتصور عدم بعض الجواهر مع وجود ذلك الفناء دون البعض؛ بل إما أن تنعدم جميعها معًا، أو تبقى معًا.

وذهب الجبائي: إلى أن الفناء الواحد لا يكفي في عدم جميع الجواهر؛ بل لابد وأن يخلق الله -تعالى- لكل جوهر فناء يخصه.

ومن المتكلمين من قال:

فناء الجواهر: إنما يكون بفوات شرط من شروط بقائه.

ثم اختلف هؤلاء:

فمنهم من قال: تفريعًا على أن الجواهر باقية ببقاء، أن طريق فناء الجواهر: إنما يكون بقطع بقائها؛ وذلك بأن لا يخلقه الله -تعالى- لها.

لكن منهم من قال: بأن بقاء كل جوهر قائم به، وهذا هو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري.

ومنهم من قال: بأن كل جوهر باق ببقاء قائم، لا في محل وهذا هو مذهب بشر المريسي من المعتزلة.

ومنهم من قال: طريق فناء الجواهر: إنما يكون بقطع الأعراض التي لا خلو للجواهر عنها بأن لا يخلقها الله -تعالى- لها؛ فتنعدم ضرورة استحالة خلوها عنها.

وهذا هو مذهب القاضي أبي بكر في قول آخر.

وأما معرفة صحة الفناء فقد قال المتأخرون من المعتزلة: كأبي هاشم وأتباعه، أنه لا طريق إلى معرفة ذلك غير السمع.

وذهب الباقون من القائلين بالفناء: إلى جواز معرفة ذلك عقلاً.

وإذا أتينا على شرح المذاهب، وتفصيلها. فلابد من إبطال المذاهب الواهية منها، وما هو المختار.

أما طريق الرد على الفلاسفة، والجاحظ، وكل من أنكر جواز فناء العالم أو شيء منه أن يقال:

قد ثبت أن العالم، وكل جزء من أجزائه، ممكن الوجود لذاته وكل ما هو ممكن الوجود لذاته؛ فهو لذاته قابل للوجود، والعدم بحيث لو فرض موجودًا بعد العدم، أو معدومًا، بعد الوجود؛ لم يعرض عنه المحال لذاته.

فإنه لو عرض عنه المحال من فرض وجوده؛ لكان قسمًا ممتنعًا لذاته.

ولو كان كذلك، لما وجد ولا بغيره. ولو عرض المحال عنه من فرض

عدمه؛ لكان واجبًا لذاته، ولو كان كذلك؛ لما تصور عليه العدم.

وقد كان العالم معدومًا قبل وجوده على ما تقرر في مسألة حدوث العالم.

فإذن قد ثبت جواز الفناء على العالم، وأجزائه عقلاً.

فإن قيل: العالم وإن كان ممكن الوجود، والعدم لذاته؛ غير أن امتناع قيامه باعتبار غيره.

وبيانه: أن كل ما كان من العالم موجودًا باقيًا، لو عدم:

فإما أن يكون عدمه في وقت عدمه؛ واجبًا لذاته، أو جائزًا لذاته.

لا جائز أن يكون واجبًا لذاته:

فإنا لو فرضنا موجودًا وقت عدمه بدلاً من عدمه، لم يعرض عنه لذاته المحال. وما هذا شأنه لا يكون عدمه واجبًا لذاته.

وإن كان جائزًا لذاته: فإما أن يفتقر عدمه إلى مقتض للعدم؛ أو لا يفتقر، فإن افتقر إلى مقتض للعدم؛ فلذلك المقتضى: إما أن يكون وجوديًا أو عدميًا.

وعلى كل تقدير، فالعدم ممتنع؛ لما سبق في مسألة بقاء العرض.

وإن لم يفتقر إلى مقتض للعدم فيلزم منه ترجيح أحد الجائزين من غير مرجح؛ وهو ممتنع؛ لما سبق في مسألة إثبات واجب الوجود.

وأيضًا: فإنه ثبت بما بيناه في مسألة حدوث العالم أن وجود العالم لابد وأن يستند إلى علة واجبة الوجود لذاتها غير قابلة للتغير، فلو تغير معلولها؛ للزم تغيرها؛ وهو محال.

وأيضًا: فإن كل ما عدم بعد وجوده؛ فلابد وأن يكون عدمه ممكنًا في حالة عدمه، والإمكان صفة وجودية، ولابد له من محل يقوم به، ويكون وجوديًا؛ وذلك المحل هو الهيولى.

فإذن الهيولى[1] أبدية غير منقطعة.

وأيضًا: فإن كل ما عدم بعد وجوده:

فإما أن يكون له بعد هو فيه معدوم، أو لا بعد له.

فإن كان الأول: فذلك البعد هو الزمان؛ وتقريره على ما تقدم في القبل.

فإذن الزمان لا يكون منقطعًا.

وإن لم يكن بعد؛ فهو أبدي.

وأيضًا: فإنا بينا فيما تقدم، امتناع العدم على الأفلاك، وسنبين امتناع العدم على الأنفس الإنسانية.

قلنا: أما قولهم: إن الفناء ممتنع باعتبار أمر خارج ممنوع.

قولهم: عدمه إما واجب، أو جائز.

قلنا: بل جائز.

وما ذكروه من الأقسام: فالمختار في جوابها:

أما في الأعراض: فهو أن يقال: بانعدامها لذاتها في الزمن الثاني من وجودها؛ ضرورة استحالة بقائها كما سبق.

وأما في الجواهر: فالحق في جوابها لا يخرج عن أحد قولي: القاضي أبي بكر، وقد حققناهما؛ فيما تقدم.

كيف: وأن ما ذكروه لازم على الفلاسفة، في اعترافهم بعدم الجواهر الصورية العنصرية مع بقائهما.

وكذلك في اعترافهم بعدم الأعراض الباقية، فما هو جوابهم في هذه الصور؛ هو جوابنا في محل النزاع.

---

(١) قال الجرجاني: هو لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين الجسمية والنوعية، وانظر: التعريفات له (٣٢١) وأبجد العلوم للقنوجي (٤٢٥/١) (٥٥٨/٢).

قولهم: لو تغير معلول واجب الوجود؛ للزم تغيره إنما يلزم ذلك أن لو لم يكن تغير المعلول مستندًا إلى القصد، والاختيار، أو إلى عدم خلق الأعراض التي لا بقاء للجواهر إلا بها؛ وليس كذلك، على ما قررناه من مذهبنا.

قولهم: إن الإمكان صفة وجودية؛ ممنوع على ما سبق.

وقولهم: إن البعدية زمان كالقبلية ممنوع، وتقريره ما سبق في القبلية، وما ذكروه في امتناع فناء الأفلاك؛ فقد أبطلناه وسيأتي إبطال ما يذكرونه في امتناع عدم الأنفس الإنسانية.

وأما الرد على البصريين في قولهم:

إن فناء الأعراض الباقية بعدم محالها؛ وهي الجواهر فمن جهة أن ذلك مبني على القول ببقاء الأعراض؛ وقد أبطلناه فيما تقدم.

وبتقدير بقاء الأعراض؛ فليس القول بأن عدمها بعدم محالها ضرورة توقفها على وجود محلها، أولى من القول بعدم محالها لعدمها؛ ضرورة استحالة عرو الجواهر عنها كما تقدم؛ ولا مخلص عنه.

وأما طريق الرد على أبي الهذيل في قوله:

إن طريق فناء الجواهر إنما هو قوله -تعالى- للجوهر افن فما هو طريق الرد على من قال بأن الوجود بقوله كن؛ وقد سبق.

وأما الرد على من قال: بأن عدم الجواهر بخلق ضدها: وهو الفناء؛ فهو أن يقال:

أما المذهب الأول: القائل: بأن الله -تعالى- يخلق في كل جوهر فناء، يقتضي عدمه في الزمن الثاني من وجوده فلا يخلو، إما أن يقال: بأن ذلك الفناء يكون موجودًا حالة عدم الجوهر، أو غير موجود.

الأول: محال؛ لأنه لا وجود له إلا في الجوهر، والجوهر حالة عدمه غير موجود، ولا يتصور وجود الفناء الذي لا وجود له إلا فيه مع عدمه.

وأيضًا: فإنه لو كان ضدًا للجوهر؛ الذي اقتضى عدمه؛ لما تصور قيامه بالجوهر؛ لاستحالة اجتماع الضدين.

وإن كان غير موجود: لزم منه تأثير العدم في الوجود؛ وهو محال.

وأما المذهب الثاني القائل:

بأن الفناء المضاد للجوهر قائم لا في محل. فإما أن يكون جوهرًا أو عرضًا.

فإن كان جوهرًا؛ فيلزم أن يكون باقيًا، ويكون مفتقرًا في عدمه إلى فناء آخر؛ وهو تسلسل ممتنع.

كيف: وأنه لا قائل بكونه جوهرًا.

وإن كان عرضًا: فيمتنع قيامه بنفسه، كما تقدم تعريفه.

وإن سلمنا أنه عرض قائم لا في محل.

ولكن لم قالوا: إن الجواهر لها ضد، فإن العلم بذلك غير ضروري والنظري لابد له من وجود دليل.

وإن سلمنا: أن الجواهر لها ضد؛ ولكن لم قالوا إن الفناء ضد لها؟

فإن قيل: إنما قلنا: بأن الجواهر لها ضد؛ لأنا وجدنا الحوادث منقسمة إلى جواهر وأعراض ثم لكل عرض ضد، فليكن للجواهر ضدًا.

وإنما قلنا: إن العناصر للجواهر؛ لأن بقاء الجواهر، وعدمها متفق عليه.

ولا طريق إلى عدم الباقي إلا بضد عدمه؛ وذلك هو ما سميناه بالفناء.

قلنا: أما الأول: فلا نسلم أن كل عرض له ضد؛ فإن الاعتمادات عندنا، وعند أكثر المعتزلة أعراض، ولا ضد لها.

وبتقدير أن يكون لكل عرض ضد.

فلم قالوا: إنه إذا كان للأعراض أضداد، يلزم أن تكون الجواهر كذلك، وهذه مطالبة، لا مخلص لهم عنها.

كيف: وأنه لو ثبت لكل واحد من قسمي الحوادث، ما ثبت للآخر؛ لأمكن أن يقال:

فيلزم من كون الأعراض منقسمة على أصلهم إلى باق، وغير باق، انقسام الجواهر إلى باق، وغير باق؛ وهو محال.

ويلزم من كون الجواهر باقية؛ أن تكون الأعراض كلها باقية؛ ولم يقولوا به.

وأما الثاني: فباطل أيضًا.

فإن دعوى الإجماع على بقاء الجواهر، وعدمها مع مخالفة النظام في بقاء الجواهر، ومخالفة الجاحظ، وابن الراوندي في عدمها؛ ممتنع.

وبتقدير التسليم لذلك؛ فلا نسلم أنه لا طريق إلى عدم الجواهر إلا بالفناء؛ على ما عرف من أصلنا.

كيف: وأن القول بأنه لا طريق إلى عدم الجواهر إلا بوجود ضدها؛ باطل بما أسلفناه في استحالة بقاء الأعراض.

وإن سلمنا: إمكان عدم الجواهر بالفناء، ولكن لا يخلو: إما أن يكون واحدًا كما قاله: أبو هاشم وعبد الجبار، أو متعددًا: كما قاله الجبائي.

فإن كان الأول: فما المانع من عدم بعض الجواهر به دون البعض.

فلئن قالوا: لأن الفناء إذا كان قائمًا لا في محل، فنسبته إلى جميع الجواهر نسبة واحدة.

فإذا اقتضى ذلك عدم البعض منها، اقتضى عدم الباقي؛ ضرورة الاستواء في النسبة، وعدم الأولوية.

قلنا: فيلزم أن تقولوا: بأن الإرادة الثانية عندكم لا في محل يجب أن يكون كل موجود مرادًا بها؛ ضرورة تساوي نسبتها إلى كل موجود، ومع ذلك قلتم: إنها على صفة توجب اختصاص حكمها بالقديم تعالى دون غيره.

وكل ما يذكرونه في وجوب الاختصاص بالقديم -تعالى- فقد أبطلناه في الصفات.

وإن كان الثاني: وهو مذهب الجبائي: فكل واحد من آحاد الفناء إذا كان قائمًا لا في محل؛ فنسبته إلى جميع الجواهر نسبة واحدة.

وعند ذلك فليس القول: بجعل كل واحد منها فناء لبعض الجواهر بعينه، أولى من غيره.

وأما الرد على من قال بأن طريق فناء الجواهر؛ قطع بقائها؛ فمبني على أن الباقي باق ببقاء وقد أبطلناه.

والذي يخص القائل ببقاء قائم لا في محل: أنه عرض والعرض يستحيل قيامه بنفسه، كما تقدم؛ فالحق وما عليه اختيار الأئمة المحصلين من أصحابنا.

أن فناء الأعراض؛ بذواتها كما سلف.

وأما فناء الجواهر:

فإما بإعدام الله -تعالى- لها، أو بعدم خلق الأعراض التي لا عرو للجواهر عنها.

وأما الرد على أبي هاشم: في قوله بأن طريق معرفة صحة الفناء؛ إنما هو بالسمع فيما أسلفناه في تحقيق الجواز العقلي.

ثم ما ذكره غير صحيح على أصله؛ فإنه إذا كانت الجواهر باقية، ولا طريق في العقل لعدمها غير الفناء المضاد على أصله؛ وقد بطل ذلك بما حققناه من الأدلة العقلية.

وقد تقرر عدمها على أصله عقلاً وما هذا شأنه؛ فيمتنع التمسك بالسمع على خلافه؛ بل إنما يتصور التمسك بالسمع في ذلك على أصولنا حيث أنا قضينا بإمكان ذلك عقلاً.

وإذا ثبت جواز فناء العالم، وأجزائه عقلاً؛ فالوقوع غير لازم من الجواز

العقلي، ولا دليل العقل يدل عليه.

وهل للسمع دلالة عليه؟

اختلفوا فيه:

وقد احتج القائل به: بالنص والإجماع.

أما النص: فقوله -تعالى-: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ [الرحمن: ٥٥] وقوله: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص: ٨٨]، وقوله: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ ﴾ [الحديد: ٣].

وكونه أولاً بمعنى: أنه كان، ولا كائن؛ فليكن معنى الآخر: بقاؤه مع عدم كل موجود سواه.

قوله -تعالى-: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ﴾ [الروم: ٢٧]، الضمير في يعيده عائد إلى الخلق، والإعادة تستدعي سابقة الفناء.

وقوله -تعالى-: ﴿ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، قضى بأن الإعادة كابتداء الخلق، وابتداء الخلق بالوجود بعد العدم فالإعادة يجب أن تكون كذلك؛ ضرورة التسوية؛ وذلك يستدعي سابقة العدم.

وأما الإجماع: فهو أن الأمة في كل عصر من الخلف والسلف مجمعة على أن كل مخلوق سيعدم.

اعترض النافي لذلك بأن قال: أما قوله -تعالى-: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ [الرحمن: ٥٥] فقد قال المفسرون: المراد به أن كل حي ميت؛ ولا يلزم من ذلك فناء الجواهر وعدمها في نفسها.

وإن سلمنا: دلالة الآية على الفناء والعدم؛ لكن على فناء كل شيء، أو ما على الأرض.

الأول: ممنوع، والثاني: مسلم.

فلا تكون الآية وافية بالدلالة على فناء كل موجود سوى الله -تعالى-.

بل لو قيل: إنها تدل على بقاء الأرض، وبقاء كل ما ليس على الأرض: كالأفلاك، وغيرها نظرًا إلى فائدة التخصيص بالذكر؛ لكان متجهًا.

وأما قوله -تعالى-: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص: ٨٨] فقد قال أهل التفسير أيضًا.

المراد به: أن كل حي ميت، إلا وجهه: أي نفسه: فإنه حي دائم لا يموت.

والهلاك: قد يطلق بمعنى: الموت، ومنه ما يقال للميت هالك والأصل في الإطلاق الحقيقة.

وعلى هذا: فلا دلالة للآية على عدم الجواهر، وفنائها.

وإن سلمنا: امتناع حمل الهلاك على الموت، غير أنه أمكن أن يكون المراد به خروج كل شيء عن الانتفاع المخصوص به وذلك يتصور بانفكاك التركيب والتأليف.

ومنه يقال: هلك فلان، وهلك كذا: إذا تفرقت أجزاؤه وتأليفه.

وإن لم تنعدم أجزاؤه؛ والأصل في الإطلاق الحقيقة.

وإن سلمنا: أن المراد بالهلاك: العدم؛ ولكن إنما يلزم من ذلك عدم كل شيء أن لو كان قوله: كل شيء للعموم؛ وليس كذلك على ما عرف من أصلنا.

بل حمل مثل ذلك على العموم، إنما يكون بالقرائن؛ ولا نسلم وجودها وبتقدير القرينة: فالتعميم أيضًا ممتنع؛ وإلا لزم من ذلك: فناء الجنة، وأهلها، وثواب المؤمنين وعقاب الكافرين؛ وهو خلاف قاعدة الدين، ومذهب المسلمين.

وأما قوله -تعالى-: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ ﴾ فغايته الدلالة على كونه أخرًا: وهو مطلق. وقد أمكن العمل به في كونه آخر الأحياء؛ فلا يبقى حجة فيما عداه.

ولولا قيام الدليل العقلي على حدوث كل موجود سوى الله -تعالى-

لما كان قوله: هو الأول: محمولاً على السبق بالوجود؛ أولى من غيره وقوله -تعالى- ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ﴾ [الروم: ٢٧] فالضمير وإن كان عائدًا إلى الخلق، غير أن الخلق قد يطلق بمعنى: الإيجاد بعد العدم وقد يطلق بمعنى: الإحياء، وتأليف الأجزاء بعد التفرق.

ومنه قوله -تعالى- ﴿ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ﴾ [فاطر: ١١]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَـٰنِ مِن طِينٍ ﴾ [السجدة: ٧]، وليس المراد به غير الإحياء، وتأليف الأجزاء.

وعند ذلك: فليس عود الضمير إلى الخلق بمعنى الإيجاد؛ أولى من عوده إليه بالمعنى الآخر.

وعلى هذا: فلا تكون الآية دالة على سابقة العدم.

وعلى هذا: يخرج الجواب عن الآية الأخيرة أيضًا.

وأما الإجماع: على أن كل مخلوق سينعدم، فغير مسلم؛ بل المسلم الإجماع على أن كل حي ميت، وأن كل مجتمع مفترق.

ثم وإن سلم دلالة ما قيل على عدم كل موجود مخلوق؛ فهو معارض بما روي عنه -ﷺ- أنه قال: «**حكاية عن ربه -تعالى- أنه إذا أراد حشر الخلائق، ونشرهم قال: أيتها العظام البالية، والجلود المتمزقة تجمعي**».

والاجتماع يستدعي سابقة التفرق، والاجتماع، والتفرق إنما هو من صفات الموجودات؛ لا من صفات المعدومات.

وإذا أتينا على بيان الموجود، وأقسامه، وأحكامه؛ فلنسرع في بيان المعدوم وأحكامه.

الباب الثاني
في المعدوم وأحكامه

ويشتمل على أربعة فصول:

الفصل الأول: في انقسام المعدوم إلى واجب، وممكن.

الفصل الثاني: في أن المعدوم هل هو معلوم، أم لا؟

الفصل الثالث: في تحقيق معنى الشيء، واختلاف الناس فيه.

الفصل الرابع: في أن المعدوم هل هو شيء وذاته ثابتة في حالة العدم، أم لا؟

الفصل الأول

في انقسام المعدوم إلى واجب وممكن[1]

والمعدوم: إما أن يكون بحيث لو فرض موجودًا؛ عرض عنه المحال لذاته، أو لا يكون كذلك.

فالأول: هو الممتنع الوجود؛ الضروري العدم.

وهو كالجمع بين الضدين؛ وبين النفي، والإثبات من جهة واحدة وككون الجوهر الواحد في مكانين في آن واحد، ونحو ذلك.

والثاني: هو المعدوم الممكن: وذلك كالعالم قبل حدوثه وكالأشياء المعدومة في وقتنا هذا، مما يتوقع وجوده في التالي من المحال من الكائنات، والأمور المتجددات كالحركات، والسكنات، وأصناف الشرور والخيرات.

وربما ذهب بعض الجهال، ومن لا يؤبه له، إلى المنع من هذه القسمة، وزعم أن كل معدوم ممكن، ومتصور الوقوع في نفسه؛ تمسكًا منه بشبه لا حاصل لها، منها:

أن الجمع بين الضدين، والنفي، والإثبات وكون الواحد أكثر من الاثنين، وكون الجسم الواحد في آن واحد في مكانين إلى غير ذلك، مما حكم بإحالة وقوعه، وامتناع وجوده لذاته.

إما أن يكون معقولاً، ومتصورًا في النفس، أو لا يكون كذلك، فإن لم يكن معقولاً، ولا متصورًا في النفس.

فلا يخفى أن الحكم بنفي ما ليس بمعقول متعذر كالحكم بوجوده، وإن كان معقولاً ومتصورًا في النفس؛ فهو ممكن في نفسه، وإلا كان تصوره وتعقله جهلاً، على خلاف ما هو عليه.

ومنها: أن حكم العقل بإحالة الجمع بين الضدين والنفي والإثبات

(١) انظر: المبين للمصنف (ص٧٩).

قضية تصديقية.

والحكم بالقضايا التصديقية؛ حكم يثبت بين مفردات، فيستدعي ذلك تصور المفردات؛ وإلا كان حكم العقل بالنسبة من مفردين غير متصورين خطأ.

وأحد تصورات القضايا المذكورة، الجمع بين الضدين، والجمع بين النفي والإثبات فكون الواحد أكثر من الاثنين متصورًا في نفسه، وخرج عن كونه ممتنعًا لذاته.

وجوابه من وجهين: إجمالاً، وتفصيلاً:

أما الإجمال: فهو أن هذا قدح في البديهيات؛ فلا يكون مقبولاً، وأما التفصيل: ويعم الشبهتين.

فإن حاصلهما يرجع إلى حرف واحد، وهو القول بلزوم تصور ما بقي من الجمع بين الضدين، والنفي والإثبات، والكون في مكانين في آن واحد وكون الواحد أكثر من الاثنين إلى غير ذلك؛ وهو أن نقول: المقضي بنفيه من الجمع بين الضدين، والنفي والإثبات؛ هو الجمع المتصور بين المختلفات التي لا تضاد بينها ولا تقابل: كالسواد مع الحلاوة وكذلك المنفي عن المكانين: إنما هو الكون الممكن المتصور بالنسبة إلى المكان الواحد، وكذلك الكثرة المنفية عن الواحد بالنسبة إلى الاثنين: إنما هي الكثرة الممكنة ككثرة الاثنين، وما زاد عليهما بالنسبة إلى الواحد.

فلم يكن ما قضينا بإحالة وجوده في الصور المفروضة غير متصور، ولا معقول.

وعلى هذا: فلا يخفى الكلام في كل ما يرد من هذا القبيل.

الفصل الثاني

في أن المعدوم وهل هو معلوم أم لا؟

اتفق أكثر العقلاء على أن المعدوم معلوم خلافًا لبعض شذوذ المبتدعة في قوله: إن المعدوم غير معلوم.

وفصل أبو هاشم، ومتبعوه بين المعدوم والممكن، والمستحيل، فقال: المعدوم الممكن: معلوم، والمعدوم المستحيل، ليس بمعلوم؛ مع اعترافه بتعلق العلم به.

وزعم أن العلم المتعلق بالمستحيل؛ علم لا معلوم له.

وقد احتج المثبتون بأن قالوا: المعدوم: إما أن يقال بجواز تعلق العلم به، أو لا يقال بجوازه، لا جائز أن يقال بالثاني لوجوه ثلاثة:

الأول: أنا نجد من أنفسنا العلم الضروري بأن النفي والإثبات لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة.

ولو لم يكن العلم متعلقًا بكل واحد من المفردين؛ لاستحال القضاء بالنسبة التصديقية بينهما، وأحد المفردين النفي؛ فكان العلم متعلقًا به.

الثاني: أنا نجد من أنفسنا العلم الضروري بأنه ليس بين أيدينا جبل شاهق، ولا بحر زاخر، وأن الشمس في الليل غير طالعة، وأنه لا ألم لنا ولا جوع، ولا غم، ولا عناء، إلى غير ذلك بتقدير عدم كل واحد منها؛ وذلك مع عدم تعلق العلم به محال.

الثالث: هو أنه قبل حدوث الحادث: إما أن يقال بأن الله -تعالى- لم يكن عالمًا بعدمه قبل حدوثه، أو يقال إنه كان عالمًا به.

لا جائز أن يقال بالأول: إذ هو كفر صراح.

وإن قيل بالثاني: فهو المطلوب.

وإن قيل بتعلق العلم بالمعدوم: فإما أن يقال: بأن المعدوم من جهة ما تعلق به العلم غير معلوم: كما قاله أبو هاشم في المعدوم المستحيل الوجود، أو

أنه معلوم.

لا جائز أن يقال بالأول: فإنه لا معنى لكون المعلوم معلومًا؛ غير تعلق العلم به.

فالقول بكونه غير معلوم مع الاعتراف بتعلق العلم به موافقة على المعنى، ونزاع في العبارة؛ لا حاصل له.

فلم يبق إلا أن يكون معلومًا؛ وهو المطلوب.

فإن قيل: ما ذكرتموه وإن دل على كون المعدوم معلومًا؛ فهو معارض بما يدل على أنه غير معلوم؛ وهو أنه غير معلوم.

وهو أنه لو كان المعدوم معلومًا: فإما أن يكون متميزًا في التعقل عن الموجود، أو لا يكون متميزًا عنه.

فإن كان الأول: فالتمييز صفة ثبوتية؛ لأن نقيض التمييز لا تمييز ولا تمييز عدم؛ فالتمييز ثبوت؛ ويلزم من ذلك أن يكون المعدوم ثبوتيًا؛ ضرورة اتصافه بالصفة الثبوتية؛ وكون المعدوم ثبوتيًا محال كما يأتي.

وإن كان الثاني: فهو غير معلوم.

قلنا: المعدوم متميز عن الموجود في نفس الأمر سواء كان معلومًا، أو لم يكن معلومًا.

ويدل عليه: أنه لو لم يكن متميزًا عنه في نفس الأمر؛ للزم أن من علم بالوجود، أن يكون عالمًا بالعدم؛ ضرورة عدم التمايز بينهما؛ وهو محال.

قولهم: التمييز صفة ثبوتية، لا نسلم ذلك بل تمييز المعلوم من غير تارة يكون بأمر عدمي؛ وتارة بأمر ثبوتي.

وعلى هذا: فالتمييز إن كان وجوديًا؛ كان سلبه عدميًا، وإن كان بأمر عدمي: كان سلبه ثبوتيًا؛ لأن سلب السلب إثبات.

الفصل الثالث

في تحقيق معنى الشيء واختلاف الناس فيه[(١)]

مذهب أهل الحق من الأشاعرة:

أن لفظ الشيء: عبارة عن الموجود لا غير؛ فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء، ووافقهم على ذلك الكعبي من المعتزلة.

وذهب الجاحظ والبصريون من المعتزلة:

إلى أن الشيء هو المعلوم والتزموا على ذلك كون المعدوم الممكن شيئًا وحقيقة، وذهب أبو العباس الناشئ.

إلى أن الشيء هو القديم، وإن أطلق اسم الشيء على الحادث؛ فلا يكون حقيقة؛ بل تجوزًا.

وذهب الجهمية: إلى أن الشيء: هو الحادث، دون القديم.

وذهب هشام بن الحكم: إلى أن الشيء: هو الجسم ولا شيء في الحقيقة سواه.

وذهب أبو الحسين البصري، والنصيبي من معتزلة البصريين:

إلى أن الشيء حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم الممكن.

واعلم أن النزاع ههنا نفيًا، وإثباتًا؛ إنما هو في الإطلاق اللفظي دون المعنى.

وعلى هذا: فما كان على وفق اللغة واللغة شاهدة له؛ فهو الحق.

وما كان على خلاف اللغة: فمردود ولا مجال للعقل في إثبات اللغات.

وعند هذا: فلابد من تحقيق مذهب أهل الحق أولاً، والانعطاف على إبطال مذهب الخصوم ثانيًا.

فنقول: أما إطلاق لفظ الشيء بإزاء الموجود فعلى وفق اللغة واصطلاح

---

(١) انظر: شرح المواقف (١٨٩/٢)، وتفسير القرطبي (١٠٢/١١).

أهل اللسان وسواء كان الموجود قديمًا، أو حادثًا.

ولهذا فإنا وجدنا اصطلاح أهل اللسان في كل عصر وأوان، متناطقين بلفظ الشيء بإزاء الموجود.

وأنه لو قال قائل الموجود شيء لم ينكر عليه منكر من أهل اللغة والأصل في الإطلاق الحقيقة، ثم لو كان ذلك مجازًا لصح نفيه.

ونسلم أنه لو قال القائل: الموجود ليس بشيء لبادر إلى الإنكار عليه كل من شد طرفًا من العربية، وكان عارفًا باصطلاح أهل اللسان حتى العوام.

ومن لم يتوغل في العربية توغُّل الأئمة من أهل اللغة من غير فرق بين أن يكون الموجود قديمًا، أو حادثًا، أو جسمًا، أو عرضًا؛ فمن ادعى الفرق بين القديم والحادث، أو الجسم والعرض حتى أنه جعل ذلك حقيقة في البعض، دون البعض مع تحقق الوجود في الكل؛ فلابد له من دليل نقلي عن أهل الوضع، أو الشرع يدل على التفرقة، لتعذر استفادة ذلك من العقل، ولا سبيل إليه.

ويخص القائل: بأن الشيء هو الجسم: صحة إطلاق الشيء على ما ليس بجسم، ويدل عليه قوله -تعالى-: ﴿لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا﴾ [مريم: ٨٩] وأراد به ادعاءهم لله -تعالى- ولدًا.

وقوله -تعالى-: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ﴾ [القمر: ٥٢]، وأراد به تبديلهم وتحريفهم.

وأما من زعم أن الشيء هو المعلوم: فيلزمه تسمية المعدوم المستحيل الوجود شيئًا؛ ضرورة كونه معلومًا؛ على ما تقرر في الفصل المتقدم.

ومن أطلق اسم الشيء على المعدوم حقيقة، أو تجوزًا فلابد له من مستند، والمستند في ذلك إنما هو النقل دون العقل على ما تقدم، والأصل عدمه؛ فمن ادعاه يحتاج إلى بيانه.

كيف: وأنه على خلاف المألوف المعروف من أهل اللغة في قولهم: المعلوم: ينقسم إلى شيء، وإلى ما ليس شيء.

ولو استوى الموجود والمعدوم في إطلاق لفظ الشيء؛ لما صحت هذه القسمة؛ لاستحالة وجود واسطة بين الموجود والمعدوم على ما يأتي في إبطال الأحوال.

ولا يمكن أن يقال: إنما صحت القسمة بالنظر إلى المعدوم المستحيل الوجود؛ فإنه ليس بشيء بالاتفاق.

وعند هذا: فلا يمتنع إطلاق لفظ الشيء على الموجود والمعدوم الممكن، وما ليس بشيء على المعدوم المستحيل الوجود.

لأن المعدوم الممكن إن قيل إنه شيء في نفس الأمر حقيقة؛ فسيأتي إبطاله عن قرب، وإن قيل بتسميته شيئًا تجوزًا واستعارة، مع كونه ليس شيئًا حقيقة؛ فالأصل عدم التجوز والإطلاق إلا أن يدل الدليل عليه، والأصل عدمه؛ فعلى مدعيه بيانه.

فإن قيل: دليل صحة إطلاق اسم الشيء على المعدوم الممكن قوله -تعالى- ﴿ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴾ [الحج: ١]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾ [الكهف: ٢٣]، سمى زلزلة الساعة والفعل قبل وقوعهما شيئًا.

وذلك لا يخرج عن الحقيقة أو التجوز.

قلنا: أما تسمية زلزلة الساعة شيئًا: إنما كان بتقدير وقوعها؛ وهذا على رأي من لا يعترف من البصريين بكون الحركة ثابتة في العدم أولى من جهة أن الزلزلة حركة على ما لا يخفى.

ومعنى قوله -تعالى- ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾ [الكهف: ٢٣] أي فاعل غدًا شيئًا.

ثم هذه الظواهر معارضة بما يدل على أن المعدوم ليس بشيء وهو قوله -تعالى-: ﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴾ [مريم: ١٩]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [المائدة: ١٧]، فإنه يدل على أن المعدوم ليس بشيء؛ لأنه لو كان شيئًا؛ لكان الرب -تعالى- قادرًا عليه.

وشيئية المعدوم عندهم غير مقدورة؛ بل واجبة لازمة لنفس المعدوم وذاته أيضًا.

فإن شيئية المعدوم: إما أن تكون حادثة، أو قديمة.

لا جائز أن تكون حادثة: فإنه معدوم قبل حدوث شيئيته، وأحوال المعدوم متشابهة.

فالقول بكونه شيئًا في بعض أحواله دون البعض؛ تحكم لا حاصل له.

كيف: وأن ذلك خلاف أصلهم، وإن كانت شيئيته قديمة؛ فالقديم ليس بمقدور؛ على ما تقدم ذكره.

ولا يخفى ما فيه من ترك العمل بالظاهر، وليس العمل بأحد الظاهرين أولى من الآخر.

الفصل الرابع

في أن المعدوم هل هو شيء وذات ثابتة في العدم أم لا؟

وإذ بينا انقسام المعدوم إلى ممتنع الوجود لذاته، وممكن الوجود لذاته.

فقد اتفق العقلاء قاطبة: على أن المعدوم الممتنع ليس بشيء في نفسه، ولا يطلق عليه الشيء لفظًا.

وأما المعدوم الممكن: فقد اختلفوا فيه:

فذهب أهل الحق من الأشاعرة: إلى أنه ليس بشيء في ذاته، ولا له حقيقة ثابتة حالة عدمه، كما في المعدوم الممتنع الوجود.

وأنه لا حقيقة له وراء وجوده؛ بل وجوده ذاته وذاته وجوده ووافقهم على ذلك جماعةٌ من المعتزلة، كالنصيبي من البصريين، والكعبي، ومتبعوه من البغداديين. وأبو الحسين البصري، وغيرهم.

وذهب جماعة من البصريين: كالجبائي، وابنه، والشحام، وأتباعهم إلى أن المعدوم الممكن في حالة عدمه شيء، وذات ثابتة وحقيقة مقررة، وأنه موصوف بخصائص النفس: ككونه جوهرًا وعرضًا وسوادًا وبياضًا، أو لونًا، أو طعمًا، أو رائحة، إلى غير ذلك من خصائص الأجناس: كوصفه بها حالة الوجود.

ثم اختلف هؤلاء:

فذهب الجبائي، وابنه وجماعة منهم: إلى أنه لا يوصف المعدوم في حالة عدمه إن كان جوهرًا بقبوله للأعراض ولا بالتحيز، ولا بقيامه بالجوهر إن كان عرضًا.

ومنهم من أثبت الكون في العدم، ولم يصفه بكونه حركة.

وذهب الشحام، ومتبعوه إلى أن الجواهر في العدم قابلة للأعراض، وأن الأعراض قائمة بالجواهر في الأكوان.

وزعم أن الجواهر في العدم مجتمعة، ومتركبة على هيئاتها وصفاتها؛ وهي موجودة.

وإذ أتينا على شرح المذاهب بالتفصيل؛ فلابد من تقرير مسالك أهل الحق أولاً، وتتبع ما فيها، وما هو المختار منها، والانفصال عن شبه الخصوم ثانيًا.

وقد تمسك الأصحاب بمسالك ضعيفة:

الأول: أنه لو كانت الذوات ثابتة في العدم؛ فذات الجوهر أو السواد مثلاً: إذا قطعنا النظر عن جميع الأسباب الخارجة؛ فلابد وأن تكون متحدة، أو متكثرة، وأي الأمرين قدر فهو ثابت لها لذاتها؛ والوحدة والكثرة عليها محال.

وهذه المحالات: إنما لزمت من فرض الذوات ثابتة في العدم؛ فلا ثبوت لها فيه.

وبيان امتناع كل واحد من الأمرين:

أما أنها لا تكون متحدة لذاتها؛ لأنها لو كانت متحدة لذاتها؛ لما تصور عليها التكثر في حالة الوجود.

لأن ما ثبت للذات: إما أن يكون لازمًا للذات، أو غير لازم لها.

فإن كان لازمًا لها: امتنع بقاء الملزوم مع انتفاء لازمه.

وإن لم يكن لازمًا للذات: كانت الذات في حالة العدم موردًا لتعاقب الصفات عليها، وذلك هو الطريق المعروف للمحسوسات، فلو جاز ذلك في المعدوم؛ لأمكن أن يكون ما نشاهده في تبدل الصفات عليه من الأجسام المحسوسة معدومًا؛ وهو محال.

وأما أنها لا تكون متكثرة في حالة العدم؛ فمن وجهين:

الأول: أنها لو كانت متكثرة: فإما أن تكون متمايزة، أو غير متمايزة، ولا جائز أن يقال: إنها لا تكون متمايزة؛ وإلا لما وقع الفرق بين الواحد والكثير.

وإن كانت متمايزة: فلابد من أمر يقع به التمايز بينهما؛ وهو إما أن يكون من لوازم الذوات، أو غير لازم.

فإن كان الأول: فلا امتياز؛ لأن ما كان لازمًا للذات؛ يجب أن يكون لازمًا لكل فرد منها؛ ضرورة تحقق ملزومه.

وإن كان الثاني: استدعى مخصصًا يخصص كل واحد من الأفراد بما يتميز به عن غيره.

ولا يتصور أن يخصصه المخصص بذلك المميز دون تميزه في نفسه فلو توقف تميزه على ذلك الوصف؛ لكان دورًا ممتنعًا.

ولأنه يلزم أن تكون الذات المعدومة موردًا لتعاقب الصفات عليها؛ وهو محال؛ لما تقدم.

الوجه الثاني في بيان امتناع التكثر أنها لو كانت الذوات متكثرة في حالة العدم لم يخل إما أن تكون متناهية أو غير متناهية.

لا جائز أن يقال بالأول: ضرورة الاتفاق على أن الجائزات غير متناهية.

وعند ذلك: فليس القول بثبوت بعضها، دون بعض؛ أولى من العكس، وإذا كانت غير متناهية: فعددها قبل خروج شيء منها إلى الوجود يكون أكثر مما بقى منها بعد ما خرج منها إلى الوجود؛ وإلا كان الشيء مع غيره: كهو لا مع غيره؛ وهو محال.

وما خرج منها إلى الوجود؛ فمتناه؛ فالتفاوت بين الجملتين المعدومتين بأمر متناه؛ فكل واحد من الجملتين متناهية؛ على ما سبق تقريره في إثبات واجب الوجود.

ولقائل أن يقول: ما المانع من أن تكون متحدة في حالة العدم، والقول: بأن ذلك إما أن يكون ذلك لازمًا للذات، أو غير لازم لها.

فنقول: ما المانع أن يكون لازمًا لها مشروطًا بالعدم، وعند ذلك: فلا

يلزم من نفيه عند فوات الشرط، وهو العدم فوات الذات، ولا أن تكون الذات في حالة العدم موردًا لتعاقب الصفات عليها.

وإن سلم كون الذات في حالة العدم موردًا لتعاقب الصفات عليها؛ فما المانع منه؟

والقول بأن ذلك هو الطريق المعرف للوجود دعوى مجردة، وليس ذلك من الضروريات والنظري؛ فلابد له من دليل، ولا دليل عليه غير السبر والتقسيم؛ وهو غير مفيد لليقين.

وإن سلم امتناع الاتحاد؛ فما المانع من التكثر؟ وما ذكر في الوجه الأول: فهو بعينه لازم في الذوات الموجودة مع تكثرها وكل ما هو جواب في الذوات الموجودة فهو جواب في الذوات الثابتة في العدم؛ ولا مخلص منه.

والقول: بأنه يلزم أن تكون الذوات حالة العدم موردًا لتعاقب الصفات عليها؛ وهو محال؛ فقد أبطلناه فيما تقدم.

وما ذكر من الوجه الثاني: فقد أبطلناه فيما تقدم أيضًا فيما سبق في إثبات واجب الوجود.

المسلك الثاني: أنه لو كانت الذوات متحققة، ومتقررة خارج الذهن في حالة العدم؛ لكانت موجودة في حالة العدم.

ومحال أن يكون العدم موجودًا، ولأنه يلزم منه القول بعدم وجود العالم؛ وهو محال على ما سبق.

وبيان الملازمة: أنه لو كانت الماهيات متقررة حالة العدم، فتقررها وتحققها زائد على ماهيتها.

ولهذا فإنا لو قلنا: السواد كان مفهومه تصورًا.

وإذا قلنا: السواد متحقق ومتقرر: كان مفهومه تصديقًا، ولا يخفى الافتراق بين المفهومين.

ولولا أن المفهوم من تقرر الذات يزيد على المفهوم من نفس الذات؛ لما حصل هذا الفرق.

وإذا كان تقرر الذات، وتحققها خارج الذهن زائدًا على الذات؛ فلا معنى للوجود إلا هذا.

ولهذا: فإنا إذا رأينا جسمًا، أو عرضًا؛ علمنا وجوده علمًا ضروريًا وما علمناه منه؛ لا يزيد على حصوله وثبوته.

ولو كان وجود ما أثبتوه من الصفة الزائدة الحالية؛ لم يكن تصورها والتصديق بنسبتها إلى الذات ضروريًا؛ بل مكتسبًا وهو محال.

وهذا المسلك ضعيف أيضًا.

إذ لقائل أن يقول: لا نسلم أن تقرر الذات وتحققها في العدم يزيد على نفس الذوات.

وما ذكرتموه من الفرق بين التصور، والتصديق في قولنا: السواد والسواد ثابت: إنما هو بحسب اللفظ؛ دون المعنى.

وإن سلمنا جدلاً مع الإحالة: أن ثبوت الذات زائد على نفس الذات؛ فلا نسلم أن الثبوت هو الوجود؛ بل الثبوت أعم من الوجود؛ فكل وجود ثبوت؛ وليس كل ثبوت وجودًا.

قولكم: بأن المدرك بالضرورة من الأجسام، والألوان الموجودة؛ إنما هو ثبوتها، وحصولها.

لا نسلم ذلك؛ بل المدرك بالضرورة إنما هو الوجود.

قولكم: لو كان كذلك لكان تصور الوجود والتصديق بنسبته كسبيًا.

لا نسلم ذلك، فإن تصور الوجود والحكم على الذات بكونها موجودة؛ ليس كسبيًا؛ بل الكسبي كون الوجود زائدًا على الذات، أو غير زائد عليها؛ ولا منافاة بين الأمرين.

المسلك الثالث: أن الذوات الثابتة في العدم ممكنة لذواها، وكل ممكن محدث فالماهيات المفروضة محدثة مسبوقة بالعدم الصرف؛ وهو المطلوب.

وبيان أنها ممكنة لذواقا: هو أنها لو لم تكن ممكنة؛ لكانت واجبة التقرر لذواقا في الخارج وممتنعة الزوال، ولو كانت كذلك؛ لكانت واجبة الوجود؛ إذ لا معنى لواجب الوجود إلا ما كان تقرره واجبًا لذاته؛ فيلزم التعدد في واجب الوجود؛ وهو محال على ما سبق، فلم يبق إلا أن تكون ممكنة.

وأما أن كل ممكن محدث: فعلى ما تقرر في حدوث العالم؛ وهو فاسد أيضًا؛ فإن لقائل أن يقول: لا نسلم أن الذوات ممكنة الثبوت في حالة العدم؛ بل هي واجبة الثبوت لنفسها، وذاقا.

ولا يلزم من ذلك أن تكون واجبة الوجود لذاقا إلا أن نبين أن المفهوم من الثبوت هو نفس المفهوم من الوجود، وإلا فعلى تقدير أن يكون المفهوم من الثبوت أعم من الوجود كما يقوله الخصم؛ فلا.

فإنه لا يلزم من الأعم الأخص ومجرد الدعوى في ذلك غير كافية.

وإن سلمنا جدلاً -مع الاستحالة- وجوب وجودها فلا نسلم امتناع وجود واجبين، وما قيل في ذلك فقد أبطلناه فيما تقدم.

المسلك الرابع: أنه لو كانت ذات الجوهر ثابتة في العدم لكانت متحيزة؛ وتحيز المعدوم محال.

وبيان الملازمة:

أنه لو لم تكن ذات الجوهر في العدم المتحيزة؛ لكان التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر، وحالة فيها، بتقدير الوجود؛ وذلك محال، لأن المختص بالجهة الحجمية، وذات الجوهر غير مختصة بالجهة؛ وحلول ما يكون مختصًا بالجهة فيما لا يكون مختصًا بالجهة محال، وأما أن تحيز المعدوم محال: فمعلوم بالضرورة؛ وهو أيضًا من النمط الأول.

إذ لقائل أن يقول: لا نسلم لزوم التحيز لذات الجوهر في حالة العدم.

وقولكم: لو لم تكن كذلك؛ لكان التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر مسلم ولكن ما المانع منه؟

قولكم: بأن الحجمية مختصة بالجهة لا نسلم ذلك؛ بل المختص بالجهة بتقدير الوجود: إنما هو ذات الجوهر مشروطًا بالوجود ومع عدم الوجود؛ فلا تحيز لفوات شرط التحيز.

وعلى هذا: فلا يلزم منه حلول المختص بالجهة فيما لا اختصاص له بالجهة؛ ولا مخلص منه.

المسلك الخامس: هو أن القول: بكون الذوات ثابتة في العدم، يلزم منه كون المنفي ثابتًا وهو محال؛ وما لزم عنه المحال؛ فهو محال.

بيان المقدمة الأولى: هو أن العدم صفة نفي لا محالة.

إذ هو عبارة عن لا وجود ولا وجود نفي للوجود؛ والمتصف بصفة النفي يكون منفيًا؛ كما أن المتصف بصفة الإثبات؛ يكون ثابتًا، والذوات في العدم متصفة بصفة العدم، والعدم صفة نفي؛ فتكون منفية؛ فلو كانت ثابتة لكان المنفي ثابتًا.

وأما أن ذلك محال: فلأنه تقرر في أوائل العقول أن المنفي والثابت، متقابلان تقابل التناقض وكذلك النفي والإثبات وهو ضعيف أيضًا.

فإنه وإن كان موصوفًا بالعدم والعدم صفة نفي فلا يلزم أن ما اتصف بصفة نفي أن يكون منفيًا.

وأما المتصف بصفة الإثبات: إنما كان ثابتًا لاستحالة قيام الثابت بالمنفي.

والمعتمد من ذلك مسالك:

المسلك الأول: أنه لو كانت الذوات ثابتة في العدم فعند وجودها وحدوثها: إما أن يتجدد لها أمر لم يكن لها في حال عدمها أو لم يتجدد.

فإن كان الأول: فهو إما جوهر أو عرض أو حال زائدة عنهما، لا جائز أن يكون جوهرًا ولا عرضًا: إذ قد فرضت ذواهما ثابتة حالة العدم في الأزل.

ولا فرق في ذلك بين جوهر وجوهر ولا بين عرض وعرض، وإن كان حالاً زائدة عليهما؛ فهو مبني على القول بالأحوال؛ وسيأتي إبطاله.

وإن كان الثاني: فلا فرق بين حالة الوجود وحالة العدم؛ وهو محال.

وهذه المحالات إنما لزمت من القول: بكون الذوات ثابتة في حال العدم؛ فلا ثبوت لها.

المسلك الثاني: وهو المسلك المشهور للأصحاب هو أن القول: بكون الذوات ثابتة في العدم مما يمنع كون الرب -تعالى- موجدًا ومخترعًا؛ وهو كفر.

وبيان الملازمة:

هو أن قادرية الرب -تعالى- أو قدرته لابد وأن تكون مؤثرة في مقدوره المخترع له.

وعند ذلك: فإما أن تكون مؤثرة في ذات الجوهر والعرض أو في صفة حالية زائدة على نفس ذات الجوهر، والعرض.

الأول: محال؛ لأن الذوات واجبة الثبوت حالة العدم إلا عندهم.

والثاني أيضًا محال؛ لأن القائل منهم بذلك إما أن يكون قائلاً بنفي الأحوال؛ أو هو قائل بها.

فإن كان قائلاً بنفي الأحوال: فتأثير القدرة في الحال؛ ولا حال محال.

وإن كان قائلاً بثبوت الأحوال: كأبي هاشم، ومن نصر مذهبه؛ فهو معترف بأن الحال ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوز عنها. وإذا بطل تأثير القدرة أو القادرية في الذات وفي حال زائدة على الذات؛ فقد

بطل الاختراع والحدوث وهو محال.

المسلك الثالث: أنه لو كانت ذات السواد والبياض ثابتة في العدم فإما أن تكون بذاتها مستغنية عن محل تقوم به، أو هي غير مستغنية.

فإن كان الأول: كما قاله البصريون من المعتزلة؛ فيلزم أن تكون أيضًا بذاتها مستغنية عن المحل حالة الوجود؛ ضرورة اتحاد الذات، وأن ما ثبت للذات لذاتها؛ يكون ملازمًا لها.

ويلزم من امتناع الفرق بين الجواهر والأعراض؛ وهو محال.

وإن كان الثاني وهو أن تكون مفتقرة إلى المحل لذاتها كما قاله الشحام من المعتزلة.

فلو فرضنا سوادًا وبياضًا متعاقبين على محل واحد في طرف الوجود، فإما أن يكونا قبل وجودهما قائمين بذلك المحل، أو بغيره أو أحدهما قائم به، والآخر قائم بغيره.

لا جائز أن يقال: بالثاني والثالث.

وإلا لزم الانتقال عليهما أو على أحدهما عند فرض حلولهما في المحل المفروض؛ والانتقال على الأعراض محال: كما سبق.

فلم يبق إلا القسم الأول:

وهو أن يكونا قائمين به بصفة الاجتماع فيه في حالة العدم ولو كان كذلك لما امتنع الاجتماع بينهما فيه في حالة الوجود؛ لأن استحالة الجمع بينهما فيه حالة الوجود:

إما أن تكون لما به الاتفاق بينهما؛ وهو الوجود أو ما به الافتراق، وما به الافتراق: إما الذات أو وجود أحدهما وذات الآخر.

لا جائز أن يقال بأن التضاد باعتبار ما به الاشتراك من الوجود، أو هو قضية واحدة فيهما.

ولا جائز أن يكون التضاد بين ذات أحدهما، ووجود الآخر وإلا لاستحال اجتماع ذات السواد ووجوده في نفسه وكذلك ذات البياض ووجوده في نفسه.

لأن الوجود في البياض والسواد عندهم بمعنى واحد لا اختلاف بينهما فيه.

فإذا كانت ذات السواد مضادة لوجود البياض وذات البياض مضادة لوجود السواد؛ كانت ذات السواد مضادة لوجوده في نفسه؛ لمضادتها له في البياض، وذات البياض مضادة لمضادتها له في السواد ضرورة الاتحاد في المعنى.

ولا جائز أن يكون باعتبار ذاتيهما؛ إذ قد فرضنا غير متضادتين لذاتيهما في حالة العدم.

وعلى هذا فيمتنع أن يكون التضاد لما به الاتفاق والافتراق معًا.

وهذه المحالات إنما لزمت من القول بثبوت الذوات في العدم؛ فلا ثبوت لها فيه.

وللخصوم عشر شبه:

الشبهة الأولى:

أنهم قالوا: قد بينا فيما تقدم في تحقيق وجود واجب الوجود أن الوجود زائد على نفس الذات المتصفة بالوجود، وحدوث الممكنات هو نفس وجودها؛ فحدوثها زائد على ذواتها، فلو كانت ذواتها حادثة ولها أول؛ لكانت حادثة أيضًا بحدوث زائد عليها، والكلام فيها كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع، فلم يبق إلا أن تكون أزلية الثبوت في حالة العدم وهو المطلوب.

الشبهة الثانية:

أن العلم متعلق بالمعدومات المتمايزة على ما سبق في الفصل الثاني من هذا الباب.

والتمايز بين المعدومات يستدعي تقرير ماهياتها وذواتها في العدم، وبيانه

من وجهين:

الأول: أنه يصح الحكم على كل واحد من المعدومات بأنه متميز عن الباقي، وهو حكم إيجابي والحكم الإيجابي يستدعي تقرر ذات المحكوم عليه.

الثاني: أنها إذا كانت متمايزة فلابد أن تكون أمورًا ثابتة، أو البعض ثابت والبعض منفي؛ لاستحالة وقوع التمايز في المنفيات المحضة، والأعدام الصرفة.

وعلى هذا: فإن كان القسم الأول؛ فهو المطلوب.

وإن كان القسم الثاني: فقد سلم أن ذات بعض المعدومات ثابتة، ويلزم منه ثبوت الباقي؛ لاستحالة الفرق بين معدم ومعدوم من الجائزات.

الشبهة الثالثة:

هو أن المعدومات الممكنة متصفة بصفة الإمكان قبل حدوثها، والإمكان صفة ثبوتية فكان المتصف به ثبوتيًا، وتقرير الأمرين كما تقدم في مسألة حدوث العالم.

الشبهة الرابعة:

أن المعدومات منقسمة: إلى ممتنع وغير ممتنع؛ ونقيض الممتنع ليس ممتنعًا.

والممتنع نفي محض فنقيضه يجب أن يكون ثبوتيًا؛ وذلك يعم الواجب الوجود لذاته وممكن الوجود لذاته.

الشبهة الخامسة:

أنه لو كانت الذوات الممكنة متجددة لكانت مفتقرة إلى مرجح يرجحها؛ ولو كان كذلك لخرجت ذات الجوهر وحقيقته، وذات السواد وحقيقته عن كونه جوهرًا وسوادًا عند فرض عدم ذلك المرجح، والقول بخروج الجوهر والسواد عن حقيقته محال؛ لأن الحكم الخبري يستدعي اجتماع المحكوم به، والمحكوم عليه في الذهن واجتماع المحكوم عليه، وهو

الجوهر مع الحكم عليه، وهو بطلان الجوهر وخروجه عن حقيقته محال؛ وما لزم عنه المحال؛ فهو محال.

فإذن ذوات الممكنات غير متجددة بل أزلية حالة العدم.

الشبهة السادسة:

أنه لو لم تكن الذوات ثابتة في حالة العدم، متميزة في العدم لم يتصور من الفاعل إيجادها، ولا القصد إلى إحداثها، وإلا لكان القصد إلى إيجاد ما لا يعرف عينه، وهو غير معين في نفسه، ولعله يقع جوهرًا أو عرضًا؛ وهو محال.

الشبهة السابعة:

أن المعدوم الممكن في الأزل: إما أن لا يكون غير الله -تعالى-، أو يكون غير الله -تعالى-.

فإن كان الأول: لزم أن يكون هو الله -تعالى- وهو محال.

وإن كان الثاني: لزم أن يكون شيئًا لأن التغاير لا يكون إلا بين شيئين على ما سبق في تحقيق معنى المتغايرين؛ وهو المطلوب.

الشبهة الثامنة:

أن المعدوم معلوم؛ فلو جاز أن يكون معلومًا وليس بشيء؛ لجاز أن يكون مدركًا وليس بشيء؛ إذ الإدراك عندكم نوع من العلم؛ وذلك محال.

الشبهة التاسعة:

وهو أن الصفات تنقسم إلى الواجبة والجائزة؛ كما سبق تحقيقه.

وكون الجوهر جوهرًا، والسواد سوادًا من الصفات النفسية الواجبة، وكل ما كان واجب الثبوت لا يكون مفتقرًا في إثباته إلى قادر، ولا فعل فاعل؛ وما كان كذلك لا يتوقف ثبوته على الحدوث المقدور.

الشبهة العاشرة:

التمسك بقوله -تعالى-: ﴿ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴾

[الحج: ١]، وقوله -تعالى-: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤].

ووجه الاحتجاج به: أنه سمى زلزلة الساعة والفعل قبل وقوعها شيئًا، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

والجواب عن الشبهة الأولى:

لا نسلم أن الوجود والحدوث زائد على ذات الموجود.

وما ذكروه في الدلالة عليه؛ فقد أبطلناه أيضًا في موضعه.

وإن سلمنا: جدلاً أن الحدوث زائد على ذات الحادث؛ فلا نسلم أزلية ذاته.

قولهم: لو كانت الذات حادثة لزم التسلسل.

قلنا: متى إذا كانت حادثة بحدوث هو نفس ذلك الحدوث الأول أو بحدوث آخر، الأول: ممنوع، والثاني: مسلم.

فلم قالوا: إنها تكون حادثة بحدوث غير ذلك الحدوث، ولا يخفى أن ذلك ما لا سبيل إلى بيانه.

وعن الشبهة الثانية:

لا نسلم أن تعلق العلم بالمعدومات المتمايزة؛ يوجب تقرر ذواتها وثبوتها في العدم.

وما ذكروه من الوجه الأول؛ فهو باطل من أربعة أوجه:

الأول: هو أنا نحكم على الممتنع الوجود بأنه متميز عن الممكن الوجود؛ وهو حكم إيجابي.

وما لزم منه ثبوت ذات الممتنع باتفاق العقلاء.

الثاني: أنا نحكم على الوجود، بأنه متميز عن عدمه ونعقله كذلك.

وليس الوجود من حيث هو وجود ذات متقررة قبل الحدوث باتفاق منا ومنهم.

الثالث: هو أن الإضافات التابعة لحدوث الجوهر والعرض: ككون الجوهر في هذا المكان دون هذا المكان وكونه علة ومعلولاً، وكون العرض في هذا المحل دون هذا المحل؛ أمور معلومة التمايز قبل الحدوث، ومحكوم على كل واحد منها أنه متميز عن الآخر؛ وليس لها ذوات متقررة حالة العدم بالاتفاق أيضًا.

الرابع: وهو لازم على من اعترف منهم بأن ما للجواهر من التركيبات المختلفة في أنواع الحيوانات، والنباتات والجمادات وغير ذلك من الهيئات الواقعة بعد الحدوث؛ ليس لها ذوات ثابتة في حالة العدم مع أنها معلومة ومتمايزة، ومحكوم على كل واحد منها أنه متميز عن الآخر قبل الحدوث.

وما ذكروه من الوجه الثاني؛ فباطل من وجهين:

الأول: أن ما ذكروه إنما يلزم في المعدومات المطلقة، وأما المعدومات المضافة فلا.

الثاني: أن ما ذكروه باطل بالمعدومات الممتنعة الوجود: كالجمع بين الضدين وكون الواحد أكثر من الاثنين، وكون الواحد في آن واحد في مكانين إلى غير ذلك؛ فإنها متمايزة في العقل، وفي نفس الأمر ضرورة.

وما لزم أن يكون لها، ولا لبعضها ثبوت أصلاً، وكذلك الإضافة التابعة لحدوث الجوهر كما بيناه قبل، وكذلك التركيبات، واختلاف الهيئات متمايزة؛ وليست ولا بعضها ثابتًا قبل الحدوث.

وعن الشبهة الثالثة:

لا نسلم أن الإمكان صفة للحادث، وإن سلمنا كونه صفة للحادث؛ فلا نسلم أنه صفة ثبوتية؛ على ما تقرر فيما تقدم.

وعن الشبهة الرابعة:

أن الحدوث والوجود ممكن قبل وقوعه، وما لزم منه أن يكون قبل

وقوعه ثبوتيًا.

وكذلك صفة العدم الممكن؛ ممكنة؛ وليست ثبوتية بالإجماع؛ فما هو الجواب في الحدوث، والعدم الممكن؛ هو جواب لنا في محل النزاع.

وعن الشبهة الخامسة: من وجهين:

الأول: أنا لا ننكر كون الماهيات معلولة؛ إذ الوجود معلول بالاتفاق والوجود عندنا نفس الذات، فإن كان الموجود معلولاً؛ كانت الذات معلولة.

وعلى هذا: فلا يمنع خروج الجوهر عن كونه جوهرًا، عند فرض عدم علته؛ لكن لا بمعنى أنه في حال كونه جوهرًا خرج عن كونه جوهرًا؛ بل بمعنى أنه لم يتحقق الجوهر عند فرض عدم علته.

الثاني: أن ما ذكروه لازم عليهم أيضًا؛ فإنهم قالوا: بأن الذوات غير معلولة ولا قادرية القادر متعلقة بها، لعدم ثبوتها.

فلابد وأن يكون متعلق القادرية؛ أمرًا زائدًا على الذات؛ ضرورة افتقار الحادث إلى المرجح كما سبق تعريفه.

وذلك إما الوجود أو غيره، أو إلى شيء قدر تعلق القادرية به فيلزم بتقدير عدم التعلق خروجه عن حقيقته.

وما هو الجواب لهم عن هذا الإلزام على ما هو متعلق القادرية عندهم؛ يكون جوابًا لنا عن كون الذات معلولة ومقدورة.

وعن الشبهة السادسة:

أن القصد إلى الإيجاد يستدعي ثبوت المقصود في نفسه، أو أن يكون متصورًا في نفس القاصد، ومعلومًا له، الأول: ممنوع؛ والثاني: مسلم.

وعن الشبهة السابعة: من وجهين:

الأول: أن الغير لا يخلو: إما أن يشترط فيه أن يكون شيئًا وذاتًا، أو لا يشترط فيه ذلك.

فإن كان الأول: فالمختار أنه ليس غيرًا لعدم تثبته، وإلا لزم أن يكون هو الله -تعالى- على هذا التقدير.

وإن كان الثاني: فالمختار أنه غير الله، ولكن لا يلزم منه أن يكون شيئًا، وهذا من أحسن وجوه النظر؛ فليعلم.

الوجه الثاني: أن ما ذكروه ينتقض بصور منها:

أن المعدوم المستحيل الوجود ليس بشيء، ولا هو الله -تعالى- مع صحة قول القائل:

لا يخلو: إما أن يكون هو غير الله -تعالى- أو ليس هو غير الله -تعالى-.

فإن كان الأول: لزم أن يكون شيئًا.

وإن كان الثاني: لزم أن يكون هو الله -تعالى-.

ومنها: المستحيل مع الممكن، ومنها: العدم الممكن بالنسبة إلى مقابله من الوجود؛ فإن المستحيل؛ ليس هو نفس الممكن؛ ولا هو شيء، وكذلك العدم؛ ليس هو نفس الوجود، ولا هو شيء وفي صور النقض من هذا الجنس متسع؛ فكل ما هو جواب في هذه الصور؛ فهو جواب فيما نحن فيه.

وعن الشبهة الثامنة: من وجهين:

الأول: أن ما ذكروه تمثيل من غير جامع؛ فلا يقبل ولو امتنع في ذلك بمجرد الاسترسال بالدعوى؛ لما عرى عن مقابلة ما ذكروه بمثله: وهو أن يقال: ولو جاز أن تكون الذوات في العدم شيئًا؛ فهي غير مدركة، ولو جاز أن تكون شيئًا؛ ولا يكون مدركًا؛ لجاز أن يكون شيئًا، ولا يكون معلومًا.

الثاني: أنه ينتقض بالمعدوم المستحيل الوجود؛ فإنه معلوم، وليس بشيء، ولا مدرك بالاتفاق.

وعن الشبهة التاسعة: من وجهين:

الأول: هو أن كون الجوهر جوهرًا، والسواد سوادًا؛ لا يزيد عندنا على

نفس الجوهر والسواد؛ بل هو هو.

فإذا كان الجوهر والسواد، معلولاً؛ كانت صفة معلولة، ومعنى كون الجوهر جوهرًا، والسواد سوادًا صفة واجبة أنه لا تثبت ذاته إلا جوهرًا.

وكذلك في السواد وغيره؛ وذلك لا يوجب الاستغناء عن الفاعل.

الثاني: أنه ينتقض بكون الحادث حادثًا، فإنه صفة نفسية واجبة له؛ وهو غير مستغن عن الفاعل.

وعن الشبهة العاشرة:

ما سبق في الفصل الذي قبل هذا الفصل، ولله الحمد على نعمه.

الباب الثالث

فيما ليس بموجود ولا معدوم

ويشتمل على أصلين:

الأصل الأول: في الأحوال.

الأصل الثاني: في العلل، والمعلولات، وأحكامها.

الأصل الأول

في الأحــوال(١)

وقد اختلف المتكلمون في نفيها، وإثباتها:

فالذي عليه اتفاق أكثر الأئمة من أصحابنا، وقدماء المعتزلة: القول بنفي الأحوال.

وأثبتها أبو هاشم، ومن تابعه من متأخري المعتزلة، والإمام أبو المعالي وجماعة من أصحابنا.

وأما القاضي أبي بكر: فقد تردد قوله في نفيها، وإثباتها:

فقال تارة: بالنفي، وتارة بالإثبات.

وقبل الخوض في الحجاج لابد من تحقيق معنى الحال، وبيان أقسامها؛ ليكون التوارد بالنفي؛ والإثبات على محز واحد، ثم تعريف الحال بماذا قال إمام الحرمين ليس إلا بذكر أقسامها، ومراتبها، لا بالحد، والرسم؛ إذ الحد، والرسم، لابد وأن يكون متناولاً لجميع مجاري الأحوال وأقسامها، باعتبار معنى واحد، وإلا فهو أخص منها.

والحد، والرسم يجب أن يكون مساويًا للمحدود لا أخص منه، ولا أعم؛ وذلك يفضي إلى ثبوت الحال للحال من جهة أن الحد لا يتناولها إلا وقد اشتركت كلها في معنى واحد، وكل ما وقع به الاشتراك، أو الافتراق بين المعاني؛ فهو حال زائد عليها؛ وفيه نظر.

فإن هذا القائل: إما أن يفرق بين ما به تتفق الذوات وتفترق، وبين ما به تتفق الأحوال وتفترق على ما هو مذهب القائل بالأحوال؛ فإن عنده الذوات هي التي تتفق، وتفترق بالأحوال.

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين (ص٦٢٩)، وشرح مطالع الأنظار (ص٤٥)، والمبين (ص١٢٠).

أما اتفاق الأحوال، وافتراقها ليس إلا بذواتها كما يأتي، أو أنه لا يعترف بالفرق.

بل نقول كل ما يقع به الاتفاق، والافتراق؛ فهو حال. فإن اعترف بالفرق؛ فلا اتجاه لما ذكره، وإن لم يعترف بالفرق: فالأحوال لابد لها من اتفاق، وافتراق؛ فإنها مع اتفاقها وانقسامها إلى معللة وغير معللة كما يأتي: متفقة في معنى الحالية.

فإذا كان اتفاقها، وافتراقها؛ لا يكون إلا بأمور زائدة عليها والاتفاق، والافتراق بالأمور الزائدة يكون حالاً؛ فقد اعترف بإثبات الحال للحال من غير تحديد، ولا رسم.

كيف وأن ما فر منه في التحديد من ثبوت الحال للحال؛ لازم له في التعريف بالقسمة؛ فليس ما أبطله بأولى مما عينه؛ وذلك لأن من ضرورة القسمة وقوع ما به الانقسام، وإلا فلا تمييز ولا قسمة.

وكل ما يقع به الانقسام، والافتراق؛ فهو محال، ولا محيص له عنه.

وعند هذا فنقول: الحال عند القائل بها عبارة عن كل صفة إثباتية لموجود غير متصفة بأنها موجودة، ولا معدومة.

فقولنا: صفة إثباتية: احتراز عن الصفات السلبية.

قولنا: لموجود: احتراز من كون الجوهر جوهراً، وكون العرض عرضًا؛ فإن بين الصفات الإثباتية للجوهر، والعرض في حال عدمه عند المعتزلة وليس بحال؛ لأنه ليس صفة إثباتية لموجود.

وقولنا: لا توصف بكونها موجودة، ولا معدومة: احتراز من الصفات الوجودية: كالعلم، والقدرة، والسواد، والبياض، ونحوه. ويدخل فيه صفة الوجود؛ فإنه عند من جعلة زائدًا على الذات حال؛ لأنه لا يوصف بكونه موجودًا، ولا معدومًا.

وأما أقسام الحال: فهي تنقسم إلى معللة، وغير معللة.

أما المعللة فهي كل حال ثبتت للذات لمعنى قام بالذات: ككون العالم عالمًا، والقادر قادرًا، ونحوه؛ فإنه معلل بقيام العلم، والقدرة بذاته.

وقد اتفق أبو هاشم، ومن تابعه: على القول بالأحوال من المعتزلة، وأصحابنا على أن الحياة وكل صفة يشترط قيامها بمحلها الحياة، وكذلك الأكوان أنها توجب لمحلها أحوالاً معللة بها.

وأما ما عدا ذلك من الصفات التي ليست بحياة، ولا يشترط في قيامها بمحلها الحياة، ولا هي أكوان: كالسواد، والبياض، وغير ذلك من الأعراض؛ فقد قال أبو هاشم: إنها لا توجب لما قامت به من المحال حالاً زائدًا.

ومستنده في الفرق: أن الأكوان وما من شرطه الحياة من الصفات، وكذلك نفس الحياة؛ إنما يتوصل إلى معرفته من معرفة كون ما قام به عالمًا، وقادرًا، وحيًا، ومتحركًا، إلى غير ذلك.

ولا كذلك في السواد، والبياض، ونحوه من الصفات العرضية، فإنه مشاهد مرئي؛ فلا يفتقر في الاستدلال عليه بكون ما قام به أسود، أو أبيض؛ فلهذا جعل علة ثم، ولم يجعل علة ههنا. والمحقق يعلم أن التوصل إلى معرفة وجود العلة من حكمها؛ إنما هو فرع معرفة كونها علة للحكم، وكون الحكم معلولاً لها؛ فلو دفعنا جعل الوصف علة على دلائل حكمها عليه؛ لكان دورًا ممتنعًا.

كيف: وأن الحركة، قد تكون عندهم طبيعية: وليس من شرطها: الحياة، وقد تكون إرادية: من شرطها: الحياة، ولا محالة أن نسبة الحركة الطبيعية إلى كون المحل متحركًا: كنسبة الحركة الإرادية إلى كون المحل متحركًا فيما يرجع إلى المعرفة والخفاء.

ومع هذا فقد نقل بعض أصحابنا عنهم: أنهم جعلوا الحركة الإرادية علة

كون المحل متحركًا بخلاف الحركة الطبيعية.

ومع صحة هذا النقل؛ فالفرق يكون تحكمًا، فإذن قد بان أنه لا وجه للفرق بين عرض، وعرض؛ وإليه ذهب القائلون بالأحوال من أصحابنا، وإن كان القاضي أبو بكر قد تردد فيه.

هذا: وأما الحال غير معللة: فهي كل حال ثبتت للذات غير معللة، بمعنى قام بالذات: كالوجود عند القائل بكونه زائدًا على الذات، وكالصفات التابعة للوجود: ككون الجوهر متحيزًا، متحركًا، ونحوه.

وقد اتفق القائلون بالأحوال: على أنها ليست موجودة، ولا معدومة.

وتردد قول أبي هاشم: في كونها شيئًا مع اتفاق أصحابنا على أنها لا توصف بأنها شيء، ولا بأنها ليست شيئًا.

واختلفوا في كونها معلومة، مقدورة، مرادة، مذكورة، مخبراً عنها.

فذهب أبو هاشم، ومن تابعه من المعتزلة: إلى أنها غير معلومة على حيالها؛ لأن المعدوم على أصله شيء، والشيء ما كان موجودًا، أو بعرضية الوجود.

والحال ليست كذلك، وليست مجهولة؛ لأن الجهل عندهم من جنس العلم كما سبق تحقيقه، فما لا يكون معلومًا؛ لا يكون مجهولاً.

ولا هي مقدورة، ولا مرادة، ولا مذكورة، ولا مدلولة، ولا مخبراً عنها على حيالها؛ بل الذات هي المعلومة، المقدورة، المرادة، المذكورة، المدلولة المخبر عنها على حالتها.

وأما القائلون بالأحوال من أصحابنا: فإنهم قالوا: بكونها معلومة، مقدورة إلى غير ذلك من الصفات على حيالها.

والذي أراه: أن حاصل الخلاف ههنا لا يؤول إلى غير العبارة فإن أبا هاشم: وإن قال بأن الحال ليست معلومة؛ لكونها ليست بشيء على ما علم

من مذهبه: أن الشيء هو المعلوم؛ فلا يمنع من تعلق العلم بها؛ وإن كان تعلق العلم بها لا ينفك عن العلم بالذات؛ فإنه يظن ببعض العوام أنه يقول اعلم الذات على حالة، ولا تعلق للعلم بتلك الحالة؛ فما ظنك بمن هو أحذق العقلاء، وأدقهم نظرًا في غوامض المعقولات.

ومن قال من أصحابنا إنها معلومة: فمعناه أن العلم يتعلق بها ولا يعنى بكونها معلومة إلا هذا، وأبو هاشم غير مانع من تعلق العلم بها.

ومعنى قوله معلومة على حيالها: إنها معلوم ثان زائد على المعلوم من الذات لا بمعنى أنها معلومة مع قطع النظر عن الذات، فإنه كيف يظن بعاقل أنه يقول أعقل ما لا تحقق له دون الذات مع قطع النظر عن الذات.

وكذلك الكلام في كونها مقدورة، ومرادة، ومذكورة، ومدلولة، ومخبرًا عنها.

وإذ أتينا على تحقيق المذاهب بالتفصيل؛ فلنشرع في طرق أهل الحق من النفاة وتقريرها أولاً، وإبطال طرق المثبتين، وما يثبتونه ثانيًا.

وقد تمسك أهل الحق من النفاة بمسلكين:

المسلك الأول: هو أن الأحوال إما أن تكون موجودة أو لا تكون موجودة؛ إذ ليس بين النفي، والإثبات واسطة.

فإن كانت موجودة: فقد خرجت عن أن تكون حالاً؛ إذ الحال عند القائل بها غير موصوفة بالوجود، ثم إذا كانت موجودة؛ فما هو المتجدد منها إما أن يكون جوهراً؛ أو عرضًا؛ ضرورة أن كل موجود متجدد لا يخرج عن كونه جوهرًا، أو عرضًا بالاتفاق. وعلى ما سبق تعريفه في أقسام الموجود الممكن والجوهر والعرض؛ ليس بحال.

وإن لم تكن موجودة: فهي معدومة؛ فإنه لا معنى للمعدوم إلا ما ليس بموجود وإذا كانت معدومة؛ فقد خرجت عن أن تكون حالاً لوجهين:

الأول: أن الحال عند القائل بها، غير موصوفة بالعدم.

الثاني: أنها إذا كانت معدومة؛ فقد بينا في مسألة المعدوم أن كل معدوم منفي، وليس بثابت، فالأحوال منفية غير ثابتة، فلا تكون حالاً؛ لأن الأحوال عند القائل بها: صفات ثابتة، غير متصفة بالنفي على ما عرف؛ وهذا المسلك في غاية القوة، لا غبار عليه.

المسلك الثاني: هو أنه لو كان التماثل، والاختلاف بين الذوات لا يكون إلا بالأحوال الزائدة عليها.

والأحوال: إما أن تكون في أنفسها متماثلة من كل وجه، أو مختلفة من كل وجه، أو متماثلة من وجه، ومختلفة من وجه، أو متماثلة ومختلفة معًا من كل وجه، أو لا متماثلة، ولا مختلفة لا من وجه، ولا من كل وجه.

لا جائز أن تكون متماثلة ومختلفة معًا من كل وجه؛ إذ هو ظاهر الإحالة.

ولا جائز أن تكون لا متماثلة، ولا مختلفة؛ فإن ما لا يكون مختلفًا؛ لا يكون موجبًا للاختلاف.

وقد قيل: بأن الاختلاف بين الذوات لا يكون إلا بالأحوال.

وما لا يكون متماثلاً؛ لا يكون موجبًا للتماثل.

وقد قيل: إن التماثل بين الذوات، لا يكون إلا بالأحوال.

ولا جائز أن تكون متماثلة من كل وجه، وإلا لما وقع بها الاختلاف بين الذوات.

ولا جائز أن تكون مختلفة من كل وجه: وإلا لما وقع بها التماثل بين الذوات.

وقد قيل: إن التماثل، والاختلاف بين الذوات؛ لا يكون إلا بالأحوال.

ولا جائز أن تكون متماثلة من كل وجه، وإلا لما وقع بها الاختلاف بين الذوات.

ولا جائز أن تكون مختلفة من كل وجه: وإلا لما وقع بها التماثل بين الذوات.

وقد قيل: إن التماثل، والاختلاف بين الذوات؛ لا يكون إلا بالأحوال.

كيف: وأنها لو كانت الأحوال متماثلة، أو مختلفة، فإما أن يكون ذلك لها لذواتها، وإما بوصف زائد عليها.

فإن كان الأول: فما المانع أن تكون الذوات مختلفة، أو متماثلة لذواتها؛ لا لزائد عليها.

وإن كان الثاني: لزم ثبوت الحال للحال، والكلام في الحال الثانية: كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع.

وبهذا يبطل القول بكونها متماثلة من وجه، ومختلفة من وجه.

وهذا المسلك أيضًا في غاية الحسن، والسداد.

وأما المثبتون: فقد تمسكوا بمسالك:

المسلك الأول:

أنهم قالوا: اتفق العقلاء على صحة التعليل بالعلل، وجعلها طريقًا إلى إثبات الصفات فإذا قلنا: العلم علة كون العالم عالمًا؛ فالمعلول الموجب بالعلة: إما أن يكون هو الذات التي قام بها العلم، وإما أن يكون ذلك هو تسمية الذات عالمة، وإما أن يكون هو الحال.

لا جائز أن يقال بالأول: فإن الذات غير معللة بالعلم.

ولا جائز أن يقال بالثاني لثلاثة أوجه:

الأول: أن التسمية من باب الوضع والاصطلاح اللغوي، ويجوز أن تقع، وأن لا تقع.

وبتقدير الوقوع أن تتبدل وتختلف، ومعلولات العلل العقلية: لا يمكن فرض عدمها مع وجود عللها، ولا فرض تبدلها.

الثاني: أن التسمية من جملة الأقوال، والأقوال من الذوات، والذوات غير معللة كما يأتي.

الثالث: هو أن شرط المعلول أن يكون قائمًا، بمحل العلة والتسمية، وقد تكون قائمة بغير من قام به العلم؛ فلم يبق إلا أن يكون المعلل؛ هو الحال؛ وهو المطلوب.

وهذا في غاية الضعف؛ وذلك لأن القول بصحة التعليل، وجعل العلم علة كون العالم عالمًا؛ إنما هو فرع القول بالأحوال.

وإلا فمن نفى الأحوال؛ فلا علة عنده ولا معلول، ولا معنى لكون العالم عالمًا عنده؛ غير أنه قام به العلم لا غير، ولا يلزم من إبطال إثبات الصفات بهذا الطريق؛ إبطال كل طريق، اللهم إلا أن يبين أنه لا طريق إلى إثبات الصفات إلا هذا الطريق؛ ولا سبيل إليه إلا بالبحث، والسبر مع عدم الاطلاع عليه وهو غير يقيني.

المسلك الثاني:

أنهم قالوا: الجوهر متحيز بالاتفاق، وتحيزه زائد على وجوده، ويدل عليه أمران:

الأول: أنه قد يعلم وجود الجوهر من جهل تحيزه؛ والمعلوم مغاير للمجهول.

الثاني: أن العلم بوجود الجوهر بتقدير الوجود ضروري، والعلم بالتحيز نظري؛ والمعلوم بالضرورة غير المعلوم بالنظر، والاستدلال.

وإذا كان التحيز زائدًا على وجود الجوهر: فإما أن يكون نفيًا، أو ثبوتًا.

لا جائز أن يكون نفيًا إذ هو على خلاف الاتفاق، ولأن نقيض التحيز لا تحيز. ولا تحيز صفة للممتنع الوجود؛ فلا يكون صفة ثبوتية؛ وإلا قامت الصفة الثبوتية بالعدم المحض؛ وهو محال.

فلم يبق إلا أن يكون التحيز الزائد على وجود الجوهر صفة ثبوتية؛ وهو المعني بالحال.

وهذا المسلك أيضًا ضعيف، إذ لقائل أن يقول: وإن سلمنا أن تحيز الجوهر صفة زائدة على نفس وجود الجوهر، وأنه صفة ثبوتية؛ ولكن لا نسلم أنه صفة حالية؛ بل يبقى مع كونه صفة ثبوتية، صفة وجودية تابعة لنفس الجوهر ولازمة له.

وإنما يتم كونه صفة حالية: أن لو بين أنه مع ثبوته غير وجودي من جهة أن الأحوال غير متصفة بالوجود، ولا سبيل إليه.

المسلك الثالث:

أهم قالوا: المختلفان: إما أن يختلفا بوجوديهما، أو بحال زائدة عليهما.

فإن كان الأول: فهو محال؛ لما سبق في بيان وجوب الاشتراك على الموجودات في صفة الوجود، ولأن الوجود لا معنى له، إلا الثبوت، والثبوت مشترك بين المختلفات.

وما به الاشتراك لا يكون هو ما به الاختلاف.

وإن كان الثاني: فهو المطلوب؛ وهو من النمط الذي قبله في الفساد لوجهين:

الأول: أنه قد علم من مذهب القائل بنفي الأحوال، أن الوجود نفس الذات غير زائد عليها، والذوات مختلفة بذواهّا؛ فيكون الاختلاف بين المختلفات بنفس الوجود وما ذكر في بيان الاشتراك في معنى الوجود؛ وقد أبطلناه فيما تقدم.

وعلى هذا: فثبوت الحقيقة أيضًا غير خارج عن نفس الحقيقة.

الثاني: وإن سلمنا أن الوجود زائد على نفس الذات، وأنه مشترك بين جميع الذوات؛ فما المانع أن يكون الاختلاف بين المختلفات لذواهّا لا

للوجود، ولا لصفة حالية زائدة عليها؛ وهذه مطالبة لا مخلص منها.

المسلك الرابع:

أنهم قالوا: العالم بعلم، أو لا كونه عالمًا قبل نظره في إثبات الأعراض.

وعند ذلك: فلا يخلو إما أن تكون معلومة ذاته، أو علمه، أو كونه عالمًا، أو لا معلوم له.

لا جائز أن تكون معلومة ذاته فقط؛ فإن كونه عالمًا زائد على ذاته ولهذا يصح العلم بالذات مع الجهل بكونها عالمة، والمعلوم غير المجهول.

ولا جائز أن تكون معلومة نفس العلم القائم بذاته: إذ الكلام مفروض فيمن لم ينظر في إثبات الأعراض التي العلم منها.

ولا جائز أن يقال إنه لا معلوم له مع كونه عالمًا؛ لما سبق في الرد على أبي هاشم؛ فلم يبق إلا أن تكون معلومة كونه عالمًا؛ وهو زائد على العلم ومحله؛ وهو المطلوب؛ وهو أيضًا باطل.

إذ للخصم أن يقول: لا أسلم تصور علمه بكونه عالمًا مع جهله بالعلم وعدم النظر فيه بناء على أصله أن العالم من قام به العلم.

ولا يتصور فهم الحقيقة دون فهم ما لا تتم الحقيقة إلا به.

وعلى هذا: فلا يمتنع أن يكون معلومه؛ هو نفس قيام العلم به لا نفس الذات، ولا نفس العلم فقط؛ وليس ذلك من الأحوال في شيء إلا أن يبين كونه ثابتًا؛ ليس بموجود، ولا معدوم، ولا سبيل إليه.

المسلك الخامس:

أنهم قالوا: لا يخفى اتفاق السواد، والبياض في اللونية، وافتراقهما في السوادية، والبياضية. وما به وقع الاتفاق غير ما به الافتراق؛ وإلا كانا شيئًا واحدًا؛ فإذن هما غيران؛ وهو المطلوب؛ وهو باطل أيضًا.

أما قولهم: إن السواد، والبياض قد اشتركا في اللونية: فإما أن يراد به

الاشتراك في تسمية اللونية: أي أنه يطلق على كل واحد أنه لون لفظًا، أو مسماهما.

فإن كان الأول: فهو خلاف مذهب القائل بالأحوال؛ ومع ذلك: فإن التسميات لا تكون صفاتًا للذوات، والأحوال من صفات الذوات.

وإن كان الثاني: فمسمى اللونية لا محالة ينقسم إلى كلي: أي صالح أن يشترك في معناه كثيرون، وإلى مشخص ليس له صلاحية أن يشترك فيه كثيرون.

فالأول: كاللونية المأخوذة في الأذهان، وتلك لا تحقق لها في الأعيان.

والثاني: كهذا اللون، وهذا اللون.

وعلى هذا: فإن أريد اللونية المشخصة: فإما أن يقال: إن ما ثبت للسواد من اللونية بعينها ثابتة للبياض، أو أن ما تخصص بكل واحد منها غير الآخر.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا لزم منه اتحاد المتعدد وتعدد المتحد؛ وهو محال.

وإن قيل بالثاني: فإنما يلزم أن يكون حالاً للسواد، والبياض، أن لو كان زائدا على مفهوم السواد والبياض؛ وهو غير مسلم؛ بل هو داخل في مفهوميهما، ومقوم لحقيقتهما.

ولهذا: فإن من أراد تعقل معنى السواد، والبياض؛ لم يمكنه ذلك قبل فهم معنى اللونية أولاً.

وما يكون مقومًا للموجود وداخلاً في حقيقته كيف يكون حالاً زائدة عليه: وكيف يكون لا موجودًا، ولا معدومًا؛ وهو مقوم للموجود.

وإن أريد به اللونية الكلية المطلقة؛ فتلك لا يتصور أن تكون صفة للتشخيص من الذوات، ولا معنى للاشتراك فيها غير أن ما حصل من معنى اللونية في الذهن مطابق لما هو حاصل من معنى أي شخص كان من أشخاص الألوان بالحد والحقيقة والحال لا تخرج عن كونها صفة للذات الموجودة.

كيف وأن المعنى الكلي من اللون لا يصح أن يقال إنه غير موجود ولا

معدوم؛ بل هو موجود في الأذهان، ومعدوم في الأعيان.

وأما الكلام على ما به الافتراق: وهو السوادية، والبياضية؛ فهو أن يقال ما به وقع الافتراق بين السواد، والبياض، إما أن يكون هو مجرد التسمية وهو قول القائل: سوادية، وبياضية: كما ذهب إليه بعض نفاة الأحوال، أو مدلول التسمية.

لا جائز أن يقال بالأول: لما ذكرناه في اللونية، وإن كان الثاني: فإنما يلزم أن يكون ذلك حالاً أن لو كان صفة زائدة على ذات السواد أو البياض؛ وهو غير مسلم.

فإنه لا معنى للسوادية، والبيياضية عند القائل بنفي الأحوال غير نفي السواد، والبياض؛ فلا يكون حالاً زائدة عليهما.

المسلك السادس:

أن القول بنفي الأحوال يلزم منه إبطال القول بالحد والبرهان وأن لا يتوصل أحد من معلوم إلى مجهول؛ وهو محال.

وما لزم عنه المحال؛ فهو محال.

وبيان ذلك: هو أن البرهان لابد وأن يتناول جميع أشخاص العين الكلي المبرهن عليه وكذلك الحد لابد وأن يتناول جميع أشخاص المحدود وذلك لا يكون إلا بمعنى مشترك متحد بين الكل، ولا يتحقق ذلك مع القول بنفي الأحوال؛ وهو باطل أيضًا.

فإن إبطال الحد والبرهان بناء على إبطال الأحوال فرع القول بأن ما به الاشتراك بين الذوات لا يكون إلا بالحال؛ وهو محل التراع؛ بل الاشتراك عند القائل بنفي الأحوال بين الذوات، إنما هو بذواتها، وصفات أنفسها ومع القول بالصفات النفسية الوجودية العامة؛ فلا يمتنع القول بالحد ولا البرهان.

وإذ أتينا على حجج القائلين بإثبات الأحوال ونفيها، بالاستقصاء المحصل

المفصل منبهين على ما فيها من المزيف والمختار؛ فلابد من الإشارة إلى تحقيق العلل والمعلولات، وأحكامها.

فإن ذلك من توابع القول بالأحوال، وفروعها. ولقد كان إبطال الأصل مُغنيًا عن النظر في الفرع التابع؛ لكنه ربما دعت حاجة بعض الناس إلى معرفتها عند ظنه صحة القول بالأحوال؛ فاستخرنا الله -تعالى- في تعريفه ذلك مبالغة في تكميل الفائدة.

الأصل الثاني
في تحقيق معنى العلل والمعلولات وأحكامها

ويشتمل على تسعة فصول:

الفصل الأول: في حقيقة العلة والمعلول.

الفصل الثاني: في بيان أن العلة لابد وأن تكون وجودية.

الفصل الثالث: في أن شرط العلة: أن لا تكون خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم؛ بل قائمة به.

الفصل الرابع: في أن العلة العقلية لابد وأن تكون مطردة، منعكسة.

الفصل الخامس: في أنه لا يجوز أن يكون إيجاب العلة العقلية لمعلولها مشروطًا بشرط معين في نظر الناظر.

الفصل السادس: في أن العلة الواحدة؛ هل توجب حكمين مختلفين، أم لا؟

الفصل السابع: في أن الحكم الواحد، لا يثبت بعلتين مختلفتين، ولا بعلة مركبة من أوصاف.

الفصل الثامن: فيما يعلل، وما لا يعلل.

الفصل التاسع: في الفرق بين العلة، والشرط.

الفصل الأول

في حقيقة العلة والمعلول[1]

أما العلة: فقد اختلف القائلون بالأحوال في معناها:

فمنهم من قال: العلة ما أوجبت معلولها عقيبها على الاتصال إذا لم يمنع منه مانع؛ وهو فاسد من جهة أنه عرف العلة بالمعلول؛ وهو مشتق منها؛ فيكون أخفى منها؛ وتعريف الأظهر بالأخفى ممتنع.

وأيضًا: فإن العلة في أول زمان وجودها: إن أوجبت معلولها؛ فلا معنى للتعقب.

وإن لم توجبه إلا في الوقت الثاني من وجودها؛ فيلزم منه أن يكون العلم بالشيء قد قام بالشخص في الزمن الأول؛ وهو غير عالم؛ وذلك محال؛ وبه يبطل القول بالممانعة أيضًا، وكذلك في كل علة مع معلولها.

ومنه من قال: العلة ما كان المعتل به معللاً؛ وهو قوله: كان كذا لأجل كذا؛ وهو أيضًا فاسد؛ لأنه عرف العلة بالمعتل، والمعلل؛ وهما أخفى من العلة.

كيف: وفيه رد العلة إلى القول، والقول غير موجب لقيام حكم العلم بمحله؛ على ما لا يخفى.

ومنهم من قال: العلة هي ما تغير حكم محلها، أو تنقله من حال إلى حال، ويبطل بالسواد الحادث بحدوث الجسم والعلم الحادث بحدوث الجسم في أول زمان وجود الجسم؛ فإن علة كونه عالمًا وأسود، وإن لم يكن معتبرًا بحكم المحل؛ إذ لا حكم له قبل ذلك؛ لكونه معدومًا.

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (٤/٢٧)، والبرهان للجويني (٢/٧٠٩)، والإبهاج للسبكي (٣/١٢٠)، والمحصول للرازي (٥/٢٩١)، والمستصفى للغزالي (٤٣)، ومحك النظر له ومعه التقريب لابن حزم بتحقيقنا - ط. دار الكتب العلمية، بيروت.

ومنهم من قال: العلة هي التي يتجدد الحكم بتجددها؛ وهو باطل، بما بينا من العلم القديم؛ فإنه موجب كون الباري -تعالى- عالمًا؛ وهو علة له من غير تجدد.

ومنهم من قال: العلة هي المؤثرة في الحكم، وظاهر لفظ التأثير يستدعي سابقة وجود الحكم، حتى تؤثر العلة فيه؛ فيكون الحكم سابقًا على تأثير العلة فيه؛ وهو ممتنع.

وقال الأستاذ أبو بكر:

العلة: هي التي توجب استحقاق حكم المحل، وتسميته به وهو إن فسر الحكم بالتسمية.

فالتسمية راجعة إلى اللغة والوضع؛ وقيام الأعراض بمحالها؛ غير موجب لاستحقاق الوضع.

وإن فسرها بالمعنى الحالي، فهو غير قائل بالأحوال إلا أن يكون ذاكرًا ذلك على مذهب القائل بها.

وقد قيل في ذلك عبارات أخرى غير وافية بالغرض إلا بنوع تكلف؛ فلذلك آثرنا الإعراض عنها.

والأقرب في ذلك ما ذكره القاضي أبو بكر:

من أن العلة هي: الصفة الموجبة لمن قامت به حكمًا.

فقوله: الصفة: تميز العلة عن الذوات القائمة بأنفسها: كالجواهر؛ فإنها لا تكون عللاً للأحوال الإحكامية:

وهي عامة للصفات القديمة: كالعلم، والقدرة لله -تعالى-، ونحوه.

والصفات الحادثة: كعلم الواحد منا، وقدرته، وسواده، وبياضه، ونحوه.

وقوله: الموجبة: بمعنى ملازمة الحكم لها لزومًا يصدق معه قول القائل: وجد العلم؛ فوجدت العالمية، ولا عكس.

وقوله: لمن قامت به حكمًا: لبيان أن حكم الصفة لا يتعدى محل الصفة؛ وسيأتي تحقيقه وذلك كالعالمية، والقادرية الثابتة للذات التي قام بها العلم والقدرة.

وعلى هذا: فالعلم، والقدرة، والإرادة ونحو ذلك لا توجب حكمًا، ولا حالاً للمعلوم، والمقدور، والمراد إذ هو غير قائم به.

ولو كان موجبًا لذلك؛ لكان المعدوم الممتنع الوجود إذا تعلق به العلم: متصفًا بالصفة الثبوتية؛ وهو محال.

وأما المعلول: فكل قول قيل: في العلة فيمكن أن يوجد من مقتضاه قول: في المعلول، وهو أن يقال:

المعلول: ما أوجبته العلة عقيبها؛ إذا لم يمنع منه مانع، أو المعتل المعلل بالعلة، أو ما كان من الأحكام متغيرًا بالعلة، ومتنقلاً من حال إلى حال، وكذا إلى آخر الحدود المذكورة.

وعلى مقتضى قول القاضي: المعلول: هو الحكم الواجب بالصفة القائمة بمحله.

الفصل الثاني

في بيان أن العلة لابد وأن تكون وجودية(١)

نقول: اتفق القائلون بالأحوال على أن العلة لابد وأن تكون وجودية؛ غير أن طرقهم في الدلالة على ذلك مختلفة فلابد من الإشارة إليها، وتتبع ما فيها، وما هو المختار في ذلك.

وقد تمسك الأصحاب في ذلك بمسالك:

المسلك الأول:

أهم قالوا: لو جاز وجود تقدير علة معدومة؛ للزم منه محال؛ وبيان ذلك:

أنا إذا قلنا: العالم: عالم بعلم معدوم، جاز أن نقول: الجاهل: جاهل بجهل معدوم إذ لا مزية لأحدهما عن الآخر.

ويلزم من ذلك أن يكون الشخص الواحد عالمًا وجاهلاً بشيء واحد من جهة واحدة؛ وذلك محال.

وهذا المحال: إنما يلزم من القول: بأن العلة يجوز أن تكون معدومة؛ فيكون القول به محالاً.

وهذا المسلك في غاية الضعف.

لأن قول القائل:

لو جاز تقدير علة معدومة؛ للزم عنه محال.

إما أن يريد به: أن ما قدر كونه علة معدوم: أي لا تحقق له؛ فاللازم عن ذلك امتناع ثبوت الحكم المعلل به؛ وليس ذلك محالاً.

وعلى هذا: فلا يلزم أن يكون العالم عالمًا بعلم مع انتفاء مسمى العلم، وكذلك في الجهل.

وأما إن أُريد به: أن تقدير كون المعدوم علة محال؛ وذلك هو محل التراع.

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين (ص٦٥١)، وشرح المقاصد (٣٤١/١).

قوله: لأنا إذا قلنا: العالم عالم بعلم معدوم؛ جاز أن نقول: الجاهل: جاهل بجهل معدوم.

لا يخلو: إما أن يريد بقوله: العالم عالم بعلم معدوم: أي أن مسمى العلم معدوم: أي لا تحقق لمسمى العلم، أو أن المعدوم هو نفس مسمى العلم.

فإن كان الأول: فالقول بأن العالم عالم بعلم معدوم؛ محال.

وإن كان الثاني: فهو مسلم.

غير أنا لا نسلم أنه إذا كان المسمى العلم عدميًا وكان العالم عالمًا به أنه يلزم، أو يجوز أن يكون مسمى الجهل عدميًا: حتى يقال بصحة اجتماع العدمين.

وبتقدير التسليم لذلك: إنما يلزم أن يكون الشخص عالمًا، وجاهلاً بشيء واحد من جهة واحدة.

أن لو أمكن اجتماع العدمين: وهما المفهوم من العلم، والجهل؛ وهو مع ما بينهما من التقابل؛ غير مسلم؛ ولا سبيل إلى الدلالة عليه.

المسلك الثاني:

أنهم قالوا: لو جاز أن يكون العلم بكون العلم معدومًا؛ لخرج عن أن يكون علمًا؛ وما لا يكون علمًا؛ يمتنع أن يكون موجبًا لكون العالم عالمًا؛ وإلا لجاز أن توجب القدرة: كون محلها عالمًا؛ وهو محال؛ وهو أيضًا ضعيف.

إذ لقائل أن يقول: كون العالم عالمًا، إنما يتحقق بقيام صفة العلم بالمحل، والعلم وصف وجودي.

فإذا قدر العلم معدومًا؛ فقد انتفت علة العالمية، وامتنع الحكم بها؛ ولا يلزم من ذلك امتناع صحة التعليل بالعلة، إذا كان مسماها عدمًا؛ وهو متحقق إلا أن يدل عليه الدليل.

وما ذكر: فإنما هو دليل على أن علة الحكم إذا انتفت؛ انتفى الحكم؛

ولا يلزم منه امتناع التعليل بالعدم.

المسلك الثالث:

أنهم قالوا: شرط العلة قيامها بمن له الحكم على ما يأتي بيانه؛ والمعدوم غير قائم بمحل الحكم؛ فلا يكون علة؛ وفيه نظر أيضًا.

فإنه إن أريد بأن شرط العلة: قيامها بمن له الحكم أن يكون صفة موجودة فيه؛ فهو مبني على اشتراط، كون العلة وجودية؛ وهو غير مسلم.

وأن أريد أنها لابد وأن تكون صفة لمن له الحكم؛ فلا نسلم امتناع صحة اتصاف محل الحكم بالصفات العدمية، والأمور السلبية.

ولهذا: فإنه كما يصح وصف المحل بالصفات الوجودية، يصح وصفه بالصفات السلبية كما يقال: المحل ليس بعالم، ليس بقادر ليس بأسود، إلى غير ذلك من الصفات.

والمعتمد في ذلك أن يقال: الحكم علة موجبة لكون العالم عالمًا بالاتفاق من القائلين بالأحوال؛ فلابد وأن يكون ثبوتيًا.

ويمتنع أن يكون عدميًا على ما يأتي تحقيقه فيما يعلل، وما لا يعلل وإذا كان الحكم المعلل ثبوتيًا: فالعلة الموجبة له يمتنع أن تكون عدمية؛ لأن المعدوم منفي على ما عرف في مسألة المعدوم.

هل هو شيء؛ والمنفي لا يكون موجبًا لإثبات أمور وهو معلوم بالضرورة، ولأن كونه موجبًا للثابت صفة ثبوتية، والصفة الثبوتية، لا تقوم بالمنفي.

وبيان أنها صفة ثبوتية: أن نقيضها لا موجب للثابت؛ وهو صفة للممتنع؛ فيكون عدميًا، لما عرف فيما تقدم.

وإذا كان نقيضه عدمًا؛ كان هو ثبوتًا:

وهذه الدلالة مما لا تستقيم على أصول المعتزلة القائلين: بكون المعدوم شيئًا، وذاتًا ثابتة في العدم.

فإن قيل: العلم علة موجبة، لكون العالم عالمًا بالاتفاق من القائلين بالأحوال.

وعند ذلك: فالموجب لكونه عالمًا: إما ذات العلم ووجوده، وإما حاله: وهو كونه عالمًا وإما وجوده وحاله:

لا جائز أن يكون الموجب وجوده وإلا كان كل موجود موجبًا لكون العالم عالمًا ضرورة اتحاد مسمى الوجود كما تقدم تعريفه.

ولا جائز أن يكون الموجب هو الوجود والحال؛ وإلا كان فيه تعليل الحكم الواحد بعلتين؛ وهو محال؛ كما يأتي تحقيقه.

فلم يبق إلا أن يكون الموجب منه هو الحال، والحال ليس بموجود.

قلنا: الموجب ليس هو المطلوب وجوده، ولا الوجود والحال ليقال إن كل وجود موجب للعالمية، أو بتعليل الحكم بعلتين، بل الواجب الوجود الذي له الحال، وفرق بينه، وبين القسمين الأولين.

وإن كان الموجب هو الحال؛ فليس عدمه؛ بل ثبوته.

الفصل الثالث

في أن شرط العلة أن لا تكون خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم بل قائمة به[(١)]

هذا هو مذهب أكثر أصحابنا:

وقال الأستاذ أبو بكر تفريعًا على القول بالأحوال؛ مع إنكاره لها: لا يشترط قيام العلة بمحل حكمها.

وبه قال البصريون من المعتزلة: حيث أنهم قالوا: الرب تعالى مريد: بإرادة قائمة لا في ذاته، ولا في محل.

وأجمعت المعتزلة: على أن العلة التي يشترط في قيامها بمحلها: الحياة إذا قام بجزء من المحل ثبت حكمها كجملة ذلك المحل.

كما لو قام العلم بجزء من الجملة؛ ثبت كون الجملة عالمة؛ وعلى نحوه في القدرة، والإرادة.

وأما ما لا يشترط في قيامها بمحلها الحياة، وهي موجبة للحال؛ فحكمها مختص بمحلها، ولا تتعداه: كالأكوان.

واختلفوا في صفة الحياة:

والذي ذهب إليه الحذاق منهم: أن حكمها لا يتعدى المحل الذي هي قائمة به، وأنه إذا قامت الحياة بجزء من الجملة؛ فالحي بها هو ذلك الجزء دون غيره؛ إلحاقًا لها بما لا يشترط فيه الحياة: كالأكوان؛ إذ هي مما لا يشترط في قيامها بمحلها الحياة، وإلا لتسلسل الأمر إلى غير النهاية.

احتج الأصحاب: بأنه لو كانت العلة خارجة عن محل حكمها؛ للزم منه المحال وما لزم من المحال؛ فهو محال.

---

(١) انظر: الإحكام الآمدي (٤/٢٧)، والبرهان للجويني (٢/٧٠٩)، وشرح المواقف (٤/١٨٨).

وبيان الملازمة:

هو أن العلم علة كون العالم عالمًا بالإجماع؛ بناء على القول بالأحوال.

وعند ذلك: فلو جاز وجود العلم في غير محل الحكم الذي أوجبه:

فإما أن يكون قائمًا لا بمحل، أو هو قائم بمحل.

الأول: ممتنع لوجهين:

الوجه الأول: أنه عرض والعرض مما يمتنع قيامه بنفسه؛ على ما تقدم في الأعراض.

الثاني: أنه وإن قدر قيامه لا بمحل؛ فلا يخفى أن نسبته إلى جميع المحال، والأشخاص نسبة واحدة.

وعند ذلك: فإما أن يكون موجبًا للعالمية في كل محل، أو في البعض، دون البعض.

الأول: محال، وإلا لزم بتقدير وجوده أن يكون كل شخص عالمًا به؛ وهو ظاهر الإحالة.

والثاني أيضًا محال؛ فإنه ليس البعض أولى من البعض؛ ضرورة التساوي في النسبة، وكل ما يرد عليه؛ فقد أبطلناه في مسألة الإرادة.

وإن كان الثاني: وهو أن يكون العلم قائمًا بمحل غير محل الحكم؛ فذلك يجر إلى أن يكون العلم قائمًا بزيد، والعالم به عمرو، وهو أيضًا ظاهر الإحالة، وهذا يعم جميع مذاهب المخالفين.

فإن قيل: وإن سلمنا امتناع قيام العلم بنفسه، وكثير من العلل؛ ولكن لا نسلم امتناع ذلك مطلقًا، ولهذا فإن وجود الجوهر عندكم نفس ذات الجوهر وهو علة كون الجوهر مرئيًا مع قيامه بنفسه.

وإن سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقًا؛ فما المانع من قيامها بمحل غير محل الحكم.

وقولكم: يمتنع أن يكون العلم قائمًا بمحل، والعالمية الثابتة به في غير محله متى إذا كان محل العلم هو جزء من المحل الذي ثبت كونه عالمًا، أو إذا لم يكن جزء منه.

الأول: ممنوع، والثاني: مسلم.

ويدل عليه إطباق العلماء على نعت جملة الإنسان بكونه عالمًا، قادرًا، مريدًا.

وإن كان العلم، والإرادة، والقدرة؛ لم يوجد إلا في جزء منه.

وخرج عليه العلم القائم بزيد؛ فإنه لا يوجب كون عمرو عالمًا به بحيث أن زيدًا لم يكن جزءًا من عمرو.

وإن سلمنا: امتناع قيام العلم بمحل، وقيام العالمية الثابتة بمحل آخر؛ ولكن لا يلزم منه امتناع ذلك بالنظر إلى كل علة، وكل حكم وبيانه ما ذكره الأستاذ أبو بكر من أصحابكم.

وذلك أن فعل الباري -تعالى- علة كونه فاعلاً، وفعله غير قائم بنفسه.

وكذلك العلم: فإنه علة كون المعلوم، معلومًا. والقدرة: علة كون المقدور مقدورًا والإرادة علة كون المراد مرادًا، والذكر علة كون المذكور مذكورًا.

وإن لم يكن العلم، والقدرة، والإرادة، والذكر: قائمًا بالمعلوم والمقدور، والمراد، والمذكور.

وكذلك النهي: علة كون الفعل محرمًا، والأمر: علة كونه واجبًا والنهي والأمر؛ ليسا من صفات الفعل الواجب، والمحرم.

قلنا: أما الوجود: إن قلنا: إنه علة كون الجوهر مريدًا؛ فهو زائد على الذات الموصوفة به، على رأي كثير من أصحابنا؛ وهو قائم بها.

وإن قلنا: إن الوجود ليس هو علة كون الجوهر مركبًا كما هو مذهب

كثير من الأصحاب، فقد اندفع الأشكال أيضًا.

قولهم: متى يمتنع ذلك: إذا كان محل العلم هو جزء من محل الحكم، أو إذا لم يكن.

قلنا: مطلقًا أما إذا لم يكن جزء من محل الحكم؛ فلما سبق.

وأما إذا كان جزء من محل الحكم: فلأنه لو جاز تعدي حكم العلة القائمة بجزء من الجملة إلى الجملة للزم منه المحال؛ وما لزم عنه المحال؛ فهو محال.

وبيان الملازمة:

أنه لو جاز أن نحكم على الجملة بكونها عالمة: عند قيام العلم بجزء منها؛ لجاز الحكم على الجملة بكونها جاهلة بما كانت عالمة بها عند قيام الجهل بذلك الشيء المعلوم، ببعض الجملة.

وكون الذات عالمة بشيء، وجاهلة به، من جهة واحدة؛ محال.

وهذا المحال: إنما لزم من ثبوت حكم العلم، والجهل بغير الجزء الذي هو قائم به؛ فيكون محالاً.

فإن قيل: المحال إنما لزم من تصوير قيام العلم، بجزء من الجملة، والجهل بجزء آخر منها؛ وهو محال عندنا؛ لتضادهما باعتبار تضاد حكميهما: كما سبق في التضاد فكان المحال لازمًا عن ذلك؛ لا عن تعدي حكم العلة عن محلها.

قلنا: عنه جوابان:

الجواب الأول:

أن قيام العلم، والجهل بجزءين من الجملة.

إما أن يكون ذلك محالاً باعتبار ذاتيهما، أو باعتبار أمر خارج.

لا جائز أن يكون ذلك باعتبار ذاتيهما:

فإنا لو قطعنا النظر عن تعدية حكميهما إلى الجملة، واجتماع الحكمين المتضادين؛ لما كان وجود العلم في جزء من الجهل؛ ووجود الجهل في جزء آخر ممتنعًا.

فلم يبق إلا أن يكون امتناع وجودهما في جزءين من الجملة باعتبار أخر آخر؛ وكل ما كان امتناع وجوده بغيره؛ فهو ممكن بذاته؛ لأنه مع فرض عدمه باعتبار الغير:

إما أن يكون واجب الوجود بذاته، أو ممتنع الوجود، أو جائز الوجود.

الأول: محال؛ وإلا لما كان معدومًا.

والثاني: محال؛ لأن الممتنع بذاته، لا يكون ممتنعًا بغيره؛ فلم يبق إلا أن يكون ممكنًا باعتبار ذاته.

والممكن لا يلزم من فرض وقوعه المحال؛ والمحال لازم؛ فكان لازمًا من فرض التعدية لا غير.

وهذا التقرير في غاية الدقة، والحسن؛ ولم يحوم عليه أحد من المتكلمين في مثل هذا الموضع المشكل؛ فعليك بتأمله، والإحاطة به.

الجواب الثاني:

ويخص القائلين: بأن العجز معنى موجود مضاد القدرة:

قلنا: هذا وإن استمر لهم في العلم، والجهل؛ فلا يستمر لهم في القدرة، والعجز.

فإن كل واحد منهما عندهم: مما يجوز أن يتعدى حكمه إلى الجملة، والواحد منا قد يجد من نفسه العلم الضروري بقيام القدرة على تحريك الجسم بإحدى يديه، ومن يده الأخرى يعجز عن تحريكه.

فلو جاز تعدي حكم كل واحد منهما إلى الجملة؛ للزم أن تكون الجملة قادرة على تحريك الجسم، وعاجزة عن تحريكه؛ وهو محال.

ولا يمكن أن يقال بقيام القدرة باليد الأخرى، وأن القائم بها إنما هو المنع المضاد للمقدور لا العجز المضاد للقدرة ولا منافاة بين كونه ممنوعًا، وبين كونه قادرًا؛ وإنما المنافاة بين كونه قادرًا عاجزًا.

لأنا نفرض الكلام فيما إذا كان القائم بإحدى اليدين ما لو قام مثله بالجملة؛ لكان عجزًا.

كيف وقد بينا فيما تقدم: أنه لا فرق بين العجز والمنع، فاندفع ما ذكروه.

وما ذكروه من الاحتجاج بالإطلاق؛ فعنه جوابان:

الأول: أنه إنما يكون حجة أن لو ثبت أن المراد به جهة الحقيقة دون جهة التجوز؛ والقطع غير مساعد فيه، والظن فغير ملتفت إليه في العقليات.

الثاني: أن ما ذكروه لازم عليهم في العلل التي لا يتعدى حكمها إلى الجملة كما في السواد.

فإنه يقال: في الإطلاق لمن قام بالسواد أكثر أجزائه كالزنجي: أنه أسود، مع الاتفاق على أن حكم السواد لا يتعدى إلى غير الجزء الذي هو قائم به وسواء كان السواد علة للأسود، أو لم يكن؛ فما هو عذرهم ههنا؛ هو عذرنا في محل النزاع.

وأما ما ذكره الأستاذ أبو بكر: في الإلزامات؛ فغير لازمة.

أما الفعل: فلا نسلم أنه يوجب للفاعل حكمًا؛ لما سبق تحقيقه في الأفعال.

فأما المعلوم، والمقدور والمراد، والمذكور فلا نسلم أنه حال ثابتة زائدة على نفس المعلوم، والمقدور، والمراد، والمذكور؛ بل المعلوم، والمقدور، وكل ما هو من هذا القبيل؛ فهو قبل تعلق العلم به، والقدرة، والإرادة، والذكر، كهو بعد تعلقه به؛ لم يتغير حاله؛ بخلاف من قام به العلم، والقدرة، وغير ذلك.

فإن حاله بعد قيام هذه الصفات به؛ مغاير لحاله قبل قيام الصفات به؛ باتفاق القائلين بالأحوال.

والذي يدل على أن كون المعلوم معلومًا؛ ليس حالاً ثابتة له: أن المعدوم الممتنع الوجود؛ معلوم كما تقدم وليست معلوميته حالاً ثابتة له؛ وإلا كانت الصفة الثبوتية؛ قائمة بالعدم المحض؛ وهو محال.

ولا يخفى أن المقدور، والمراد، والمذكور: كالمعلوم؛ فكان حكمه حكمه؛ وسيأتي لهذا مزيد شرح وإيضاح فيما بعد.

وأما كون الفعل محرمًا، أو واجبًا؛ فحكم شرعي.

ولا نسلم أن الحكم الشرعي، وصف وحال للفعل؛ بل معنى كونه محرمًا: أن الشارع نهى عنه، ومعنى كونه واجبًا: أن الشارع أمر به.

وإن سلمنا -جدلاً- أنه وصف، وحال للفعل؛ فلا نسلم صحة تعليله بالأمر والنهي؛ فإن أمر الله -تعالى- ونهيه قديم عندنا وعنده؛ على ما سبق في تقرير مذهب الشيخ أبي الحسن وأصحابه.

وكون الفعل محرمًا؛ حادث، ومتجدد؛ ضرورة حدوث الفعل، وتعليل الحكم الحادث؛ بالعلة القديمة؛ مما يوجب تخلف الحكم عن علته؛ وهو محال؛ كما سيأتي تقريره في وجوب طرد العلة.

وإذا عرف امتناع قيام العلة بغير محل حكمها: فيلزم منه أيضًا أن لا تكون العلة الموجبة للحكم قائمة بنفسها؛ لأن القائم بنفسه؛ لا يكون موجودًا في محل الحكم؛ فلا يكون علة لحكمه.

الفصل الرابع

في أن العلة العقلية لابد وأن تكون مطردة منعكسة[(١)]

والاطراد: هو أن يوجد الحكم بوجود العلة.

والانعكاس: هو أن ينتفي الحكم عند انتفاء العلة.

أما الاطراد فلا نعرف فيه خلافًا بين القائلين بالأحوال.

وأما الانعكاس: فقد اتفقوا أيضًا: على اشتراطه في الأحوال المتجددة: ككون الواحد منا عالمًا، وقادرًا ونحوه.

وأنه مهما انتفى العلم، والقدرة؛ فلا عالمية؛ ولا قادرية واختلفوا في الأحوال القديمة: ككون الرب -تعالى- عالمًا، وقادرًا ونحوه.

فمن قال بالأحوال من أصحابنا:

لم يجوز وجود عالمية الباري -تعالى- وقادريته؛ دون العلم والقدرة.

وجوزه المعتزلة: كما عرف في الصفات.

احتج الأصحاب على لزوم الاطراد، والانعكاس:

أما الاطراد: فهو أنا نعلم بالضرورة: أن العلم إذا قام بمحل؛ وجب كون ذلك المحل عالمًا.

وإنما النزاع في أن كون المحل عالمًا، هل هو نفس قيام العلم به، أو هو زائد عليه؟

فمن قال: بكونه زائدًا؛ فقد اعترف أن قيام العلم بالمحل؛ يلزمه كون المحل عالمًا؛ ولا معنى للاطراد إلا هذا.

وأما الانعكاس: فهو أنه إذا ثبت أنه يلزم من وجود العلم مثلاً وجود

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (١٢١/٤)، وشرح المواقف (١٩٨/٤)، وإجابة السائل شرح بغية الآمل (ص٤٣٤).

العالمية فلو جاز وجود العالمية بدون العلم؛ فلا يخلو: إما أن يقال: بإثبات العالمية، بعلة أخرى، أو لا بعلة.

فإن كان بعلة: فإما أن يكون مثلاً للعلم، أو لا يكون مثلاً له.

فإن كان الأول: فمثل العلم علم، فلم تثبت العالمية بدون العلم.

وإن كان الثاني: فهو محال؛ فإنه ما من صفة تقدرها مخالفة للعلم: كالقدرة، والإرادة، وغير ذلك من الصفات، وسواء كان من شرط قيامها بمحلها الحياة، أم لا؟

فإنا نعلم أنها لا توجب كون المحل عالمًا، وإلا لكان المحل عالمًا بقيام القدرة به؛ وقادرًا بقيام العلم به.

وكل ذلك خبط، وتخليط، ومخالف للمعقول.

وإن قيل: بثبوت العالمية من غير علة أصلاً؛ فذلك يوجب تجويز وجود العلم؛ وهو غير موجب العالمية؛ وهو خلاف ما بيناه في وجوب طرد العلة، وخلاف ما هو المسلم من الخصم في هذا المقام.

وبيان الملازمة:

أنه إذا جاز وجود العالمية من غير علم؛ فلا يمتنع مع وجود العلم أن تكون العالمية غير ثابتة به، كما كانت ثابتة مع عدمه؛ وذلك ممتنع مخالف للمعقول.

ولما كان اللازم من عدم الانعكاس؛ جواز ثبوت الحكم مع وجود العلة غير ثابت بالعلة؛ قال الأصحاب: كل علة لا تكون منعكسة؛ فهي غير مطردة.

فإن قيل: ما ذكرتموه: إنما يصح في الأحكام الجائزة المعللة، وأما الأحكام القديمة: فهي واجبة، والواجب لا يعلل: سواء وجدت العلة، أو عدمت.

فالجواب عنه بما تقدم من الصفات.

وإذا ثبت اشتراط الطرد، والعكس في العلل العقلية؛ فلا يلزم من وجود الشرط: وهو الطرد، والعكس؛ وجود العلة.

حتى أن كل ما اطرد، وانعكس مع الشيء؛ يكون علة له.

وإلا كان الطرد، والعكس: دليلاً على العلة؛ وهو محال؛ لما بيناه في أقسام الأدلة.

فإن قيل: فإذا كانت الملازمة بين العلم، والعالمية، واقعة حيث لا يفارق أحدهما الآخر؛ فليس القول بأن العلم علة للعالمية؛ أولى من العكس.

قلنا: معرفة كون الصفة علة للحكم: إنما يستند إلى الحكم الضروري بكونها موجبة للحكم إيجابًا؛ ليصدق معه قول القائل:

وجد كذا؛ فوجب به كذا، كما يقال: وجد العلم؛ فأوجب كون محله عالمًا.

ولا يقال: ثبتت العالمية، فأوجبت العلم؛ ولا نعني بالعلة إلا هذا.

وسواء سماها الخصم بهذا الاعتبار علة، أم لا.

وقد قال القاضي أبو بكر إذا وقع التلازم بين معلومين، وأحدهما شيء والآخر ثابت ليس بشيء؛ فنحن نطلق اسم العلة: على الشيء، والمعلول: على ما ليس بشيء؛ ولا حرج في الاصطلاح اللفظي.

الفصل الخامس

في أنه لا يجوز أن يكون إيجاب العلة العقلية لمعلولها مشروطًا بشرط معين في نظر الناظر

وهذا أيضًا مما لا خلاف فيه بين القائلين بالأحوال.

وقد ذكر بعض الأصحاب في مستند الاتفاق على ذلك مسلكًا ضعيفًا؛ وهو أن قال: العلة لا توجب معلولها بعلة، وإلا لأمكن أن يقال: إن اقتضاء تلك العلة الثانية أيضًا لعلة أخرى؛ ويتسلسل الأمر إلى غير النهاية.

وإذا لم يكن إيجابها لمعلولها لعلة؛ فكذلك لا يكون إيجابها له مشروطًا بشرط وإلا لأمكن أن يقال في الشرط ما قيل في العلة؛ وهو أن نصب الشرط شرطًا بشرط آخر؛ وهو تسلسل ممتنع.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن يلزم من امتناع إيجاب العلة لمعلولها؛ لعلة امتناع توقف إيجابها له على شرط.

ولا يخفى أن ما ذكر في ذلك مجرد دعوى، وتمثيل من غير دليل؛ فيكون باطلاً.

والحق في ذلك أن يقال: إن إيجاب العلة لمعلولها، وثبوته عند وجودها؛ أمر معلوم بالضرورة كما سبق.

وأنه لا يتصور قيام العلم بمحل، ولا يكون ذلك المحل عالمًا به، وإذا كان كذلك؛ فلو كان إيجاب العلم مثلاً يكون محله عالمًا مشروطًا بشرط خارج، فلا يخلو ذلك الشرط: إما أن يقال: بجواز مفارقته للعلم، أو لا يقال بجوازه.

فإن كان الأول: فبتقدير وجود العلم، وانتفاء ذلك الشرط؛ يلزم منه أن يكون العلم قائمًا بالمحل؛ وهو غير عالم به؛ وهو محال.

وإن كان الثاني: فمع أنه على خلاف المألوف من الشرط مع المشروطات؛ فلا يخفى أن العلم بمقارنة ذلك الشرط؛ لقيام العلم بالمحل؛ غير لازم.

ولهذا: فإنه يمكن فرض قيام العلم بالمحل مع فرض الجهل بكل ما ندعي

من شروط التأثير.

وعند ذلك: فبتقدير الجهل بوجود ذلك الشرط، مع تقدير وجود العلم في المحل.

إما أن يقال: بأنه يوجب كون المحل عالمًا، أو لا يوجب.

لا جائز أن يقال بالثاني: إذ هو محال؛ لما تقرر قبل.

وإن كان الأول: فلا يخفى أن ما يجب اعتقاد ثبوت الحكم مع الجهل بوجود ذاته؛ لا يكون شرطًا، وعليك بتفهم هذه الدلالة، والتقرير وأن لا يستقل بغيرها مما قيل.

فإن قيل: اقتضاء العلم لكون المحل عالمًا: إما أن يتوقف على هذه الأمور، أو لا يتوقف على ذلك.

لا جائز أن يقال: بأنه لا يتوقف على هذه الأمور؛ وإلا كان المحل عالمًا مع عدم قيام العلم به، ولم يقولوا به، ومع أنه ليس بحي؛ وهو محال.

وإن توقف فقد اعترفتم بالشرط، وبطل ما ذكرتموه من الدلالة.

قلنا: هذه الأمور إنما هي شروط في وجود العلم الذي هو علة كون العالم عالمًا؛ لا أنها شروط في اقتضائه وإيجابه للعالمية، وفرق بين شرط وجود العلة، وشرط اقتضائها بعد وجودها؛ فلا مناقضة.

وهذه الدلالة غير مستمرة على أصول البصريين من المعتزلة؛ حيث أنهم قضوا بثبوت العلم في العدم، غير موجب للعالمية إلا بعد وجوده، وقيامه بالمحل؛ وهما زائدان على ذاته؛ ولا معنى للاشتراط إلا هذا.

وهو مناقض لما وافقوا عليه من عدم الاشتراط.

هذا إن قالوا: إن ذات العلم هي الموجبة.

وإن قالوا: إن وجود العلم في المحل، هو العلة الموجبة؛ فلا مناقضة أصلاً، ولا وجه لإطلاق المناقضة على أصولهم؛ كما ذهب إليه الأصحاب.

الفصل السادس

في أن العلة الواحدة هل توجب حكمين مختلفين أم لا؟[(١)]

وهذا مما اختلفت فيه آراء القائلين بالأحوال: نفيًا، وإثباتًا.

والحق في ذلك أن يقال: تفريعًا على القول بالأحوال: الأحكام المختلفة:

إما أن تكون بحيث يجوز تقدير ثبوت بعضها دون البعض: كالعالمية، والقادرية، والعالمية بالسواد، والعالمية بالبياض.

وإما أن تكون بحيث لا يجوز تقدير ثبوت بعضها دون البعض: كعالمية الإنسان بالسواد، مع عالميته بعلمه بالسواد.

فإن كان من القسم الأول: فيمتنع أن تكون ثابتة بعلة واحدة؛ وذلك لأنا إذا فرضنا حكمين مختلفين يجوز افتراقهما؛ فلا يخلو: إما أن يقال بأنهما لا يثبتان إلا بعلة واحدة، أو أنهما لا يثبتان إلا بعلتين، أو أنهما يثبتان بعلة واحدة تارة، وبعلل متعددة تارة.

فإن كان الأول: وهو أنهما لا يثبتان إلا بعلة واحدة.

فلا يخلو إما أن يقال: بأنها لا توجد إلا وهي موجبة للحكمين معًا، أو أنها يجوز وجودها موجبة لأحد الحكمين دون الآخر.

لا جائز أن يقال بالأول: وإلا كان الافتراق بين الحكمين متعذرًا؛ وهو خلاف الفرض.

ولا جائز أن يقال بالثاني: إذ هو خلاف ما بيناه من وجوب طرد العلة.

وإن قيل: إنهما يثبتان بعلة واحدة تارة، وبعلل متعددة تارة فالعلة المتحدة لابد وأن تكون موجبة للحكمين بتقدير وجودهما؛ ضرورة وجوب طرد العلة.

---

(١) انظر: المواقف (ص٤٦٩)، والإنصاف في مسائل الخلاف (٢/٤٩١)، وبيان تلبيس الجهمية (١/٣٩٣)، والشامل في أصول الدين (ص٦٧٢).

وعند ذلك: فإحدى العلتين المتعددتين الموجبة لأحد الحكمين:

إما أن تكون مماثلة للعلة المتحدة الموجبة للحكمين، أو غير مماثلة لها.

لا جائز أن تكون مماثلة لها وإلا لكانت مساوية لها في إيجاب الحكمين؛ ضرورة المماثلة؛ وهو خلاف الفرض؛ إذ قد فرضت موجبة لأحد الحكمين دون الآخر.

وإن لم تكن مماثلة لها: فهي مخالفة لها، ولا يخلو: إما أن تكون ضدًا لهما، أو لا تكون ضدًا لهما.

لا جائز أن تكون ضدًا لهما: فإنهما لو تضادا؛ لتضادت أحكامهما: كما في العلم، والجهل؛ فإنهما كما تضادا؛ تضادت أحكامهما.

وحكم العلة الموجبة لأحد الحكمين بعينه حكم للعلة الموجبة للحكمين؛ فلا تضاد بين حكميهما.

وإن لم تكن ضدًا لهما فلا يخلو:

إما أن يكون ضد أحدهما ضدًا للأخرى، أو لا يكون.

فإن كان الأول: فإما أن يقال باجتماعهما، أو لا.

الأول ممتنع، وإلا كان الحكم معللاً بعلتين مختلفتين معًا؛ وهو محال كما يأتي.

وإن لم يجتمعا: فإما أن لا يقال بجواز وجود إحداهما، دون الأخرى، أو بجوازه.

فإن كان الأول: فلا وجود لواحدة منهما، وما لا وجود له؛ لا يكون علة للثابت؛ لما سبق.

وإن كان الثاني؛ فامتناع اجتماعهما في الوجود: إما أن يكون لذاتيهما، أو لا لذاتيهما.

فإن كان الأول: فهما ضدان؛ وهو خلاف الفرض.

وإن كان الثاني: فلابد وأن يكون ذلك الامتناع مستندًا إلى ملازمة

إحدى العلتين لما يضاد الأخرى لذاته لو كان ضد إحداهما ضدًا للأخرى؛ لما تصور ملازمة إحداهما لضد الأخرى؛ وهو خلاف الفرض.

وهذه المحالات إنما لزمت من القول بأن ضد إحداهما ضد للأخرى؛ فكان محالاً.

وإن لم يكن أحدهما مضاد للآخر كما في السواد مع الحلاوة، والعلم مع الحركة ونحوه؛ فإن ضد كل واحد منهما لا يكون ضدًا للآخر.

وعند ذلك: فبتقدير وجود ضد العلة الموجبة للعالمية بالسواد مثلاً؛ لا يمنع من وجود العلة الموجبة لها، وللحكم الآخر: أي حكم كان؛ ويلزم من ذلك أن يكون الشخص الواحد عالمًا بالسواد؛ لوجود العلة المقتضية للحكمين، وأن يكون جاهلاً به عندما إذا كانت العلة الموجبة لأحد الحكمين: وهو العالمية بالسواد هي العلم، والضد المفروض له هو الجهل، فلم يبق إلا أن تكون العلل الموجبة للأحكام المختلفة المفترقة، متعددة لا متحدة؛ وهو المطلوب.

فإن قيل: الإجماع منعقد مع دلالة البرهان على أن الله -تعالى- عالم بجميع المعلومات المختلفة، وأن كونه عالمًا بأحد المعلومات المختلفة؛ مخالف لكونه عالمًا بالمخالف الآخر.

ولهذا كان كونه عالمًا بالسواد مثلاً؛ لا يكون قائمًا مقام كونه عالمًا بالبياض، ولا يسد مسده؛ فكان مخالفًا له.

ولا يخفى أن من هذه الأحكام المختلفة غائبًا وهي العالميات بجميع المعلومات ما لا يتصور فيها الاجتماع؛ فإن كون الرب -تعالى- عالمًا بسواد المحل المعين؛ لا يجامع كونه عالمًا ببياضه؛ بتقدير أن بياضه بعد السواد، وبالعكس.

وعند ذلك فلا يخلو:

إما أن تقولوا: إن علة هذه الأحكام المختلفة؛ علة واحدة، وعلم واحد.

وإما أن تقولوا بتعدد العلة.

فإن كان الأول: فيلزمكم محذوران.

الأول: نقض ما قررتموه.

الثاني: أنه إذا جاز تعليل الأحكام المختلفة بعلة واحدة؛ فلا يمتنع أن تكون صفة واحدة؛ هي علة كونه -تعالى- قادرًا، مريدًا، إلى غير ذلك من الصفات.

ولو جاز ذلك؛ لبطل عليكم طريق إثبات الصفات.

وإن كان الثاني: وهو أن علة هذه العالميات المختلفة متعددة؛ فلا يخفى أن الرب -تعالى- عالم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها.

ويلزم من ذلك قيام صفات علمية بذاته -تعالى- لا نهاية لها؛ ولم تقولوا به.

وأيضًا: فإن كل صفة من صفات الأحياء: كالعلم، والقدرة، والإرادة مصححة بالحياة.

وأحكام هذه الصفات أيضًا: مختلفة.

ولهذا فإن كون العلم مصححًا؛ لا يقوم مقام كون القدرة مصححة، ولا يسد مسده، ومع اختلافهما: فهي غير واجبة الاجتماع، والتلازم.

وعند ذلك: فإن قلتم: إن العلة المصححة واحدة؛ فقد نقضتم ما قررتموه.

وإن قلتم: إن العلة المصححة متعددة مع أن المصحح هو الحياة، ولا تعدد فيها؛ فهو محال أيضًا.

قلنا: أم الإشكال الأول:

بكون الرب -تعالى- عالمًا بجميع المعلومات.

فالذي اختاره القاضي أبو بكر، وأكثر أصحابنا:

أن عالميته -تعالى- بجميع المعلومات، معللة بعلة واحدة مع الاختلاف،

وزعم أن كونه -تعالى- عالمًا قادرًا، ومريدًا إلى غير ذلك من الأحكام المختلفة، مما لا دلالة للعقل على كون العلة الموجبة لها يجب أن تكون واحدة، أو لا يجب، لولا دليل السمع؛ وهو انعقاد الإجماع على عدم الاجتزاء فيها بعلة واحدة، وصفة واحدة.

ونقل عن الأستاذ أبي سهل الصعلوكي من أصحابنا:

أنه قال: لله -تعالى- علوم لا نهاية لها؛ بمعلومات لا نهاية لها.

وعلى هذا: فلا تكون عالميات الرب -تعالى- معللة بعلة واحدة؛ بل بعلل غير متناهية؛ والجوابان ضعيفان:

أما جواب القاضي: فلأنه إذا اعترف بأن كون الرب -تعالى- عالمًا بسواد المحل المعين؛ مخالف؛ لكونه عالمًا ببياضه؛ مع تعذر الجمع بينهما؛ فقد التزم نقيض ما قررناه من الدلالة العقلية؛ ولا سبيل إليه.

وقوله: إنه لا دلالة للعقل على امتناع تعليل العالمية، والقادرية بعلة واحدة؛ ليس كذلك؛ لوجهين:

الأول: أن القادرية: قد تنفك عن العالمية؛ بأن يكون العالم عالمًا بشيء؛ وهو غير قادر عليه.

أما في حق الواحد منا: فظاهر.

وأما في حق الله -تعالى- فإنه عالم بذاته، وصفاته، وعالم بالمعدومات الممتنعة؛ وليس قادرًا عليها.

ومع الانفكاك: فيمتنع التعليل بعلة واحدة؛ لما حققناه في صدر الكلام عن البرهان.

الثاني: أنا نعلم علمًا ضروريًا أن قيام صفة العلم بالذات توجب كونها عالمة، ولا توجب كونها قادرة، وكذلك القدرة؛ فإنها توجب كون الذات قادرة؛ ولا توجب كونها عالمة.

وعند ذلك: فلو جاز أن تكون العلة الموجبة للعالمية، والقادرية؛ غير العلم، والقدرة: فإما أن تكون مثلاً للعلم، أو لا تكون مثلاً له.

فإن كانت مثلاً للعلم: فمثل العلم علم؛ والعلم غير موجب للقادرية، وإن لم تكن مثلاً للعلم؛ فهي خلافه:

وهي إما أن تكون ضدًا له، أو لا تكون ضدًا له.

فإن كان الأول: لزم من تضادهما؛ تضاد حكميهما: كما سبق؛ وهما غير متضادين.

وإن كان الثاني: فيلزم منه أن يكون الشخص الواحد عالمًا بشيء، وجاهلاً به في حالة واحدة؛ وهو محال؛ وتقرير لزوم ذلك ما سبق في صدر الكلام.

وأما جواب الأستاذ أبي سهل: فمع أنه خلاف مذهب الشيخ والأئمة؛ مردود بما ذكرناه من الدلالة، على امتناع التعدد في علم الله -تعالى- في الصفات.

والأصح في ذلك أن نقول: الرب -تعالى- وإن كان عالمًا بجميع المعلومات؛ فعالميته غير مختلفة؛ بل واحدة. والتعدد والاختلاف إنما هو في تعلق العلم، أو العالمية بالمعلومات المختلفة وتعلق العلم أو العالمية وإن اختلف؛ فلا يكون موجبًا لاختلاف العالمية؛ بل العالمية واحدة، وعلتها واحدة؛ وهي العلم.

وهذا بخلاف العالمية في حقنا؛ فإنها قد تختلف باختلاف العلوم الموجبة لها، وعلم الرب -تعالى- غير مختلف ولا متعدد.

وأما الحياة: فلا نسلم كونها علة للتصحيح بما ذكروه؛ بل شرط لوجود المصحح وفرق بين الأمرين.

وعلى ما حققناه فكون الرب -تعالى- آمرًا، ناهيًا، مخبرًا، معلل بالأمر،

والنهي، والخبر هذا إن كانت الأحكام غير متلازمة.

وإن كانت متلازمة:

فقد قال إمام الحرمين: لا نقطع فيها باتحاد العلة، ولا بتعددها دون دلالة السمع.

والذي نختاره: إنما هو التفصيل: وذلك أن يقال: الأحكام المتلازمة إما في الشاهد، وإما في الغائب:

فإن كانت متلازمة في الشاهد: فإما من جنس واحد: كالعالميات أو من أجناس: كالعالمية، والقادرية.

فإن كان الأول: فالحق أن العلة واحدة؛ لما سبق تقريره في مبدأ الكتاب.

وإن كان الثاني: فالواجب إنما هو التعليل بعلل متعددة؛ على ما سبق في القسم الأول.

وأما في الغائب: فإن كانت من أجناس: ككونه حيًا، وعالمًا؛ فالعلة متعددة؛ لما تحقق.

وإن كانت من جنس واحد ككونه عالمًا بنفسه، وصفاته، فقد سبق التحقيق في أن عالميته واحدة لا متعددة، وأن العلة لها واحدة.

وإنما الاختلاف في التعلق والمتعلق، لا غير. وهذا الاستقصاء مع التحرير؛ لم يقله أحد من الأصوليين.

الفصل السابع

في أن الحكم الواحد لا يثبت بعلتين مختلفتين ولا بعلة مركبة من أوصاف

والحكم لا يثبت بعلتين مختلفتين: لا معًا، ولا على البدل.

أما أنه لا يثبت بعلتين معًا:

فلأنه: إما أن تكون كل واحدة مستقلة بإيجابه، أو إحداهما دون الأخرى، أو أنه لا استقلال لواحدة منهما.

لا جائز أن يقال الأول: إذ يلزم منه خروج كل واحدة عن كونها مستقلة؛ كما تقدم تقريره غير مرة.

وإن كان الثاني، أو الثالث؛ فهو المطلوب.

وأيضًا: فإنه إما أن تكون العلتين متماثلة، أو غير متماثلة.

فإن كانت متماثلة: فالمتماثلان ضدان كما سبق؛ والأضداد لا تجتمع في محل واحد معًا.

وإن لم تكن متماثلة: فهي مختلفة، وإذا كانت مختلفة: فإما متضادة، أو غير متضادة.

فإن كانت متضادة: فلا تجتمع في محل واحد؛ فلا تكون موجبة لحكم واحد.

وإن لم تكن متضادة: فالمختلفان لابد وأن تختلف أحكامهما؛ كما سبق؛ ومع اتحاد الحكم؛ فلا اختلاف فيه.

وأما أنه لا يثبت بعلتين مختلفتين: على سبيل البدل، والإيجاز، وإثبات حكم العالمية بالقدرة تارة، وبالعلم تارة؛ وهو محال.

فإن قيل: كيف يقال بامتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين على طريق البدل، وعالمية الرب -تعالى- بالسواد كعالمية الواحد منا به والعالميتان معللة بعلمين مختلفين عندكم: وهما العلم القديم، والحادث.

قلنا: لا نسلم أن العلم الحادث من حيث هو علم؛ مخالف للعلم القديم من حيث هو علم؛ ولذلك يعمهما حدٌ واحد.

وإنما الاختلاف: في أمور خارجة من القدم، والحدوث، والعرضية، والإمكان؛ وذلك لا مدخل له في التعليل.

فإن تعليل العالمية القديمة، والحادثة: إنما هو بالعلم من حيث هو علم؛ لا بخارج عنه.

وأما أن الحكم لا يعلل بعلة مركبة من أوصاف: فلوجهين:

الأول: أن اقتضاء العلة للحكم، وتأثيرها فيه لذاتها، وصفة نفسها وجنسها؛ لا باعتبار أمر خارج عنها.

فكل واحد من وصفي العلية، بتقدير انفراده: إما أن يكون مؤثرًا في المعلول، أو لا يكون مؤثرًا فيه، لا جائز أن يقال بالتأثير: لأن التأثير، ولا أثر؛ محال.

وإن لم يكن مؤثرًا حالة الانفراد، فلا يكون مؤثرًا حالة الاجتماع؛ لأن جنس الصفة لم يتبدل، ولم ينقض باجتماعه مع غيره، فما هو صفة في نفسه، ومقتضى ذاته؛ لا يكون متغيرًا.

وإذا لم تكن كل واحدة من الصفتين متغيرة حالة الاجتماع عن حالة الانفراد في ذاتها، وصفة نفسها، ولم تكن مؤثرة حالة الانفراد، فكذلك حالة الاجتماع.

الثاني: أن الصفتين إن تماثلتا: فهما ضدان؛ لما سبق؛ والأضداد لا تجتمع.

وإن كانتا مختلفتين متضادتين: فكذلك أيضًا، وإن كانتا مختلفتين غير متضادتين: فالمختلفات لابد وأن تكون أحكامهما مختلفة؛ ولا اختلاف مع اتحاد الحكم، وإذا بطل كل واحد من هذه الأقسام؛ فقد بطل التعليل بالعلل المركبة.

الفصل الثامن

فيما يعلل وما لا يعلل

وما لا يعلل كالذات، والمعدوم، وما يشترك فيه الموجود والمعدوم: كالمعلوم والمقدور، والمراد، والمذكور.

ووقوع الفعل، وصفات الأجناس، وكون العلة: علة، والتماثل؛ والاختلاف والتضاد، والباقي، وقبول الجوهر للأعراض.

أما الذّات: فإنها لا تعلل في كونها ذاتًا.

لأن العلة: إما أن تكون ذاتًا، أو عدمًا، أو صفة حالية.

الأول: يلزم منه أن تكون العلة أيضًا مُعللة؛ وهو تسلسل مُحال.

والثاني: أيضًا محال؛ لما تقدم من أن العلة يمتنع أن تكون عدمية.

والثالث: أيضًا محال لوجهين:

الأول: أن الذوات عند القائلين بالأحوال، غير مختلفة؛ وأحوال الذوات في حكم المختلف.

ويلزم من ذلك تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة؛ وهو ممتنع؛ لما سبق.

الثاني: أن الأحوال ليست أشياء، والذوات أشياء؛ وما ليس بشيء لا يكون علة لما هو شيء؛ وذلك معلوم بالضرورة.

وأما المعدوم: فإنه لا يعلل؛ لأن الحكم المعلل لابد وأن يكون قائمًا بمحل العلة؛ والمعدوم ليس قائمًا بمحل العلة أصلاً.

وأما المعلوم: فلا يعلل من حيث هو معلوم.

لأن العلة له: إما أن تكون وجودية، أو غير وجودية.

فإن كانت وجودية: فقد بينا أنه لابد وأن تكون قائمة بما له الحكم.

ولو كان كذلك: لما كان المعدوم معلومًا؛ لاستحالة قيام الصفة والوجودية به.

وإن كانت غير وجودية: فقد أبطلناه فيما تقدم.

وعلى هذا: فلا يخفى الحال في المقدور، والمراد، والمذكور، والمجهول، وكل ما هو من هذا القبيل؛ لتعلقه بالمعدوم؛ كتعلق المعلوم به.

وأما أن وقوع الفعل غير معلل؛ فلأن علته.

إما وجودية، أو غير وجودية.

فإن كانت وجودية فإما قديمة، أو حادثة.

فإن كانت قديمة: كانت متقدمة على وقوع الفعل، وغير قائمة به وذلك باطل، لما تقدم تقريره.

وإن كانت حادثة: لزم تعليلها بعلة أخرى؛ ضرورة كونها معللة أيضًا؛ ولزم التسلسل الممتنع.

وإن كانت غير وجودية: فهو أيضًا محال؛ لما سبق من اشتراط وجودها.

وهذه الطريقة بعمومها دارئة لكل ما يتخيل من التشكيكات؛ فلا حاجة إلى ذكر تفاصيلها عند المثبتة لها.

وأما أوصاف الأجناس: ككون السواد، سوادًا، والبياض: بياضًا؛ فهي غير معللة، لأنها لو كانت معللة: فلابد وأن تكون معللة بصفة وجودية قائمة بمحل الحكم كما تقدم تقريره.

وعند ذلك: فلو قدرنا كون السواد سوادًا، معللاً بعلة: فإما أن تكون تلك العلة من الصفات الخاصة بالسواد، أو من الصفات العامة له، ولغيره.

فإن كان الأول: فصفته الخاصة به:

إما كونها سوادًا، أو ما هو تابع لكونه سوادًا.

وتعليل كونه سوادًا بكونه سوادًا ممتنع؛ لما فيه من تعليل الشيء بنفسه، وتعليل كونه سوادًا بما تقدم من الصفات الخاصة بالسواد التابعة له في كونه سوادًا؛ ممتنع أيضًا؛ لما فيه من جعل التابع متبوعًا؛ والمتبوع تابعًا، وهو دور محال.

وعلى هذا: فقد خرج الجواب عن قول القائل: ما المانع أن تكون علة كون السواد سوادًا: الوجود المضاف إلى السواد بخصوصه حيث أنه تابع لكونه سوادًا.

وإن كان الثاني: وهو أن يكون معللاً ببعض الصفات العامة له ولغيره ككونه موجودًا، ومعلومًا، وعرضًا، ولونًا إلى غير ذلك؛ فهو أيضًا محال.

لأنه إن كان المعلول ملازمًا لها؛ فيلزم أن يكون كل موجود أو عرض، أو معلوم، أو لون، أو غير ذلك من الصفات العامة سوادًا؛ وهو محال.

لأن الأخص لا يكون مساويًا للأعم.

وإن لم يكن ملازمًا لها: فالعلة غير مطردة؛ وهو خلاف ما حققناه فيما تقدم.

وأما كون العلة علة: فغير معلل أيضًا: وإلا لزم أن تكون لعلة العلة أيضًا علة؛ وهو تسلسل ممتنع.

وأما التماثل والاختلاف: فقد سبق ما فيه من الاختلاف.

وأنه حال، أم لا؟

وبتقدير كونه حالاً: هل هو معلل، أم لا؟

والحق أن التماثل والاختلاف: غير معلل، إذ لا معنى للتماثل غير الاشتراك في الصفات النفسية.

ولا معنى للاختلاف: غير اختصاص كل واحد من الموجودين بصفة نفسية، وصفات النفس غير معللة؛ على ما سبق تقريره.

ويخص الاختلاف وجهان:

استدلالي، وإلزامي:

أما الاستدلالي:

فهو أن الاختلاف من حيث هو اختلاف لو كان حكمًا معللاً: فإما أن يكون واحدًا، أو لا يكون واحدًا.

لا جائز أن يقال: إنه غير واحد: وإلا لأمكن أن يقال: الجوهر من حيث هو جوهر، والسواد من حيث هو سواد، واللون من حيث هو لون ليس واحدًا، وكذلك سائر الأجناس؛ وهو محال.

وإذا كان واحدًا: فلو علل لكان معللاً بما اختص كل واحد من المختلفين؛ وهما في حكم المخالفة.

ويلزم من ذلك تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة، وبعلة ذات أوصاف؛ وهو ممتنع على ما سبق.

فإن قيل: أخص وصف كل واحد من المختلفين؛ وإن كان مخالفًا لأخص وصف الآخر.

غير أن الوصفين قد اشتركا واجتمعا في صفة الاختصاص؛ فعلة الاختلاف: ما وقع به الاشتراك؛ ولا تعدد فيه.

قلنا: أخص وصف السواد: كونه سوادًا، وأخص وصف البياض كونه بياضًا، وكون السواد سوادًا، وكون البياض بياضًا، عند القائلين بالأحوال حال.

فلو اشترك الوصفان في صفة الأخصية.

فإما أن تكون صفة ثبوتية، أو عدمية.

فإن كانت صفة عدمية: فلا تكون علة؛ لما تقدم.

وإن كانت صفة ثبوتية: يلزم منه قيام الحال بالحال؛ وهو محال.

أما الإلزام:

فهو أن المعتزلة المخالفين ههنا يمنعون من تعليل الأحكام الواجبة والرب -تعالى- يجب أن يكون مخالفًا لخلقه.

فلو كانت المخالفة معللة؛ لكانت مخالفة الرب -تعالى- لخلقه معللة؛ وهو تناقض.

وأما التضاد: فهو غير معلل أيضًا.

فإن حاصله يرجع إلى استحالة الاجتماع: وهو نفي محض، والنفي غير معلل على ما سبق تقريره.

وأما كون الباقي باقيًا، وقبول الجوهر للعرض؛ فقد اختلف في تعليلهما، وقد بينا ما في كل واحد منهما في موضعه فيما سبق.

وأما ما يعلل: فكل حكم ثبت للذات عن معنى قائم بها؛ فهو معلل.

وسواء كان ذلك واجبًا للذات: غير مفارق لها: ككون الرب -تعالى- عالمًا، وقادرًا، وحيًا.

أو جائزًا غير واجب للذات: ككون الواحد منا عالمًا وقادرًا، ومريدًا، إلى غير ذلك، هذا هو مذهب أهل الحق.

وأجمعت المعتزلة على امتناع تعليل الواجب من الأحكام، وقد سبق الرد عليهم في ذلك في مسائل الصفات؛ فلا حاجة إلى إعادته.

الفصل التاسع

في الفرق بين العلة والشرط

وذلك من خمسة عشر وجهًا:

الأول: أن العلة لابد وأن تكون مطردة منعكسة على ما بيناه؛ بخلاف الشرط؛ فإنه وإن لزم من نفيه نفي المشروط؛ فلا يلزم من وجوده وجود المشروط: كالحياة مع العلم.

فإنه لا يلزم من وجود الحياة العلم؛ وإن لزم من نفيها نفيه.

الثاني: أن العلة لابد وأن تكون وجودية؛ بخلاف الشرط فإنه قد يكون وجوديًا كما ذكرناه من مثال الحياة مع العلم؛ وأما أنه هل يكون عدميًا؟

فمذهب بعض الأصحاب أنه لا يكون عدميًا.

والمختار هو مذهب القاضي أبي بكر:

أنه لا يمتنع أن يكون عدميًا: وذلك كانتفاء أضداد العلم بالنسبة إلى وجود العلم، فإنه لا معنى للشرط إلا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه؛ لا ما يؤثر وجوده في وجود المشروط.

ولا مانع من إطلاق لفظ الشرط لغة وشرعًا عليه، باعتبار هذا المعنى، وانتفاء أضداد العلم بالنسبة إلى العلم كذلك؛ فكانت شرطًا بالنسبة إليه.

الثالث: أن العلة لا تكون إلا واحدة؛ غير مركبة؛ كما سبق تحقيقه.

بخلاف الشرط فإنه لا مانع من تعدده، وأن يكون للمشروط الواحد شروطًا يلزم نفيه، من نفي كل واحد منها؛ وذلك كالحياة وانتفاء أضداد العلم؛ بالنسبة إلى العلم.

الرابع: أن محل الحكم لا يكون علة للحكم؛ لأنه لا يلزم من فهم محل الحكم؛ فهم الحكم، بخلاف العلة ومحل الصفة يكون شرطًا في الصفة من جهة توقفهما عليه.

الخامس: أن العلة الواحدة لا تكون علة لحكمين على ما تقرر والشرط الواحد قد يكون شرطًا لأمور: كالحياة: فإنها شرط للعلم، والقدرة، والإرادة، وغير ذلك.

السادس: أن معلول العلة: كالعالمية بالنسبة إلى العلم؛ لا يكون علة للعلة.

وأما أن الشرط: هل يكون شرطًا للشرط.

فمذهب بعض الأصحاب امتناعه.

واختيار القاضي، والمحققين من أصحابنا: أنه لا امتناع فيه؛ وذلك بأن يفرض شيئان مفترقان، ولا تحقق لكل واحد منهما إلا مع الآخر.

فلا مانع من جعل كل واحدة منهما شرطًا للآخر من جهة توقف الآخر عليه، ومشروطًا بالآخر من جهة توقف عليه، وذلك كما لو قال القائل: لا أعطيك درهمًا إلا مع دينار، ولا دينارًا إلا مع درهم، وكما في الجوهر مع العرض؛ فإنه لا وجود للجوهر دون العرض، ولا للعرض دون الجوهر وإنما يمتنع ذلك أن لو توقف كل واحد من الأمرين على تقدم الآخر عليه.

وذلك كما لو قال القائل: لا أعطيك درهمًا إلا وقبله دينارًا، ولا أعطيك دينارًا، إلا وقبله درهما.

السابع: أن العلة لابد وأن تكون صفة قائمة بمحل الحكم؛ كما تقرر؛ بخلاف الشرط؛ فإنه لا يكون صفة: وذلك كمحل الصفة بالنسبة إلى الصفة؛ فإنه شرط لها؛ وليس صفة لمحلها.

الثامن: أن العلة موجبة للمعلول، ومؤثرة فيه: كالعلم مع العالمية بخلاف الشرط مع المشروط: كالحياة مع العلم؛ فإنها غير مؤثرة في العلم، ولا موجبة له.

التاسع: أن العلة ملازمة للحكم ابتداء، ودوامًا؛ فإنه لا تحقق للعالمية دون العلم في الحالتين.

وكذا في كل حكم بالنسبة إلى علته. بخلاف الشرط مع المشروط: كالحياة مع العلم؛ فإنها غير مؤثرة في العلم ولا موجبة.

فإنه قد يتوقف المشروط عليه ابتداء لا دوامًا، وذلك كما في الحادث فإنه مشروط بتعلق القدرة به ابتداء لا دوامًا.

العاشر: أن العلة لا تكون علة إلا لصفة حالية.

بخلاف الشرط؛ فإنه قد يكون شرطًا للذات؛ كما في الحياة مع العلم.

الحادي عشر: أن العلة لا تكون معلولة: كالعلم بالنسبة إلى العالمية؛ فإنه علة لها وليس بمعلول في نفسه؛ إذ هو ذات؛ والذوات غير معللة كما سبق.

وكذلك في كل علة مع معلولها.

بخلاف الشرط: فإنه قد يكون معلولاً وذلك: ككون الحي حيًا؛ فإنه شرط لكونه عالمًا؛ لتوقفه عليه، والحي معلول بالحياة.

الثاني عشر: أن الشرط أعم من العلة؛ فكل علة شرط لمعلولها من جهة توقفه عليها؛ وليس كل شرط علة؛ إذ ليس كل شرط مؤثرًا: كما في الحياة مع العلم.

الثالث عشر: أن كل صفة مشروطة بشرط؛ فإن كل صفة مشروطة بوجود محلها، وانتفاء أضدادها؛ وليس كل صفة معلولة لعلة؛ وذلك كما في سائر الصفات العرضية: كالعلم، والقدرة، والسواد، والبياض، ونحوه.

الرابع عشر: أن الحكم الواجب لا يوجد دون شرطه بالاتفاق: كالعالمية لله -تعالى- بالنسبة إلى كونه حيًا؛ وفي توقفه على العلة؛ خلاف كما سبق.

الخامس عشر: أن العلة مصححة للمعلول بالاتفاق.

وأما الشرط: فقد اختلف في كونه مصححًا للمشروط، وعلة في تصحيحه.

فقال القاضي أبو بكر: الحياة وإن لم تكن علة للعلم؛ بل شرطًا له؛ إذ هي غير مؤثرة في وقوعه، وتحققه.

فهي علة في تصحيحه، ومؤثرة في صحته؛ فمن حيث أنها علة تكون

موجبة لمعلولها، ولا تكون شرطًا له.

ومن جهة كونها شرطًا؛ لا تكون موجبة لمشروطها، ولا علة له.

واختار غيره من المحققين خلافه محتجًا على ذلك: بأن صحة العلم: إما أن تكون هي نفس العلم، أو زائدًا عليه.

فإن كان الأول: فالعلم ذات، والذوات لا تكون معللة؛ كما سبق بيانه.

وإن كان الثاني: فإما أن تكون صفة عدمية أو هي حالة ثبوتية فإن كانت عدمية: فالأعدام غير معللة؛ على ما سبق أيضًا.

وإن كانت حالة ثبوتية؛ فلا يخفى أن صحة العلم كما تتوقف على الحياة؛ فتتوقف على انتفاء أضداد العلم، ووجود العلم ووجود محله[1].

وعند ذلك: فلا يمكن أن تكون الحياة مستقلة بالتصحيح دون هذه الأمور ويلزم من ذلك تركب العلة، وأن يكون بعض المؤثر؛ وهو انتفاء الأضداد عدمًا؛ وقد أبطلنا ذلك كله فيما سبق.

وهذا وإن كان في غاية التنقيح إلا أنه يلزم على القسم الآخر منه العلم مع العالمية.

فإن هذا القائل موافق على كونه علة لها مع توقف العالمية على المحل، وانتفاء الأضداد كما ذكر.

فكل ما هو جواب له ههنا؛ فهو جواب للقاضي في الحياة مع صحة العلم.

وهذا آخر ما أوردناه من بيان العلل، والمعلولات وأحكامها، أتينا فيه على تلخيص جملة المعاني المذكورة في العبارات المطولة المتعددة، مع زيادات محققة كثيرة؛ لابد منها أهملها المتكلمون، ولم يعرجوا عليها؛ يعرفها الناظر المتبحر، ومن له اطلاع على كتب المقدمين؛ ولله الحمد والمنة.

---

(١) انظر: شرح المواقف (٤/٢٠٤، ٢٠٧).

القاعدة الخامسة

في النبوات

وتشتمل على ستة أصول:

الأول: في بيان معنى النبوة والنبي.

الثاني: في تحقيق معنى المعجزة، وشرائطها، ووجه دلالتها على صدق النبي.

الثالث: في جواز البعثة عقلا.

الرابع: في تحقيق وقوعها بالفعل.

الخامس: في عصمة الأنبياء.

السادس: في عصمة الملائكة ، وما قيل في التفضيل بينهم ، وبين الأنبياء عليهم السلام.

الأصل الأول

في معنى النبوة، والنبي (١)

أما في وضع اللغة: فالنبي مأخوذ من النبوة: وهي الارتفاع، ومنه يقال: تنبئ فلان: إذا ارتفع وعلا.

وقيل: النبي هو الطريق. ومنه يقال للرسل عن الله - تعالى- أنبياء، لكونهم طرق الهداية إليه.

وقيل أنه مأخوذ من الإنباء وهو الإخبار ، ولذلك يقال لرسول الله ﷺ نبيا ، لإنبائه عن الله عز وجل.

وأما في اصطلاح النظار: فقد اختلف فيه:

فقالت الفلاسفة: النبي هو من كان مختصا بخواص ثلاثة:

الأولى: أن يكون مطلعا على الغائبات، لصفاء جوهر نفسه، وشدة اتصالها بالمبادئ الأول من غير تعليم وتعلم، ولا بعد في ذلك ، فإن التفاوت بين الناس فيما يرجع إلى إدراك المعقولات ظاهر. حتى إن بعضهم قد يكون إدراكه لمعنى في زمن أقل من زمن إدراك الأخر له. ولا حد لذلك، بل هو في درجة الزيادة، والنقصان ذاهب إلى من له قوة حدس الأشياء كلها في أقرب زمان، وإلى من لا حدس له البتة .

وما مثل هذه القوة التي بها إدراك المعقولات من غير تعليم وتعلم هي المسماة عندهم بالعقل القدسي.

قالوا وقد يمكن أن يوجد مثل ذلك أيضا في حق من قلت شواغله

---

(١) انظر: اثبات نبوة محمد ﷺ للمؤيد بالله أبي الحسين الزيدي ، مخطوط بدار الكتب المصرية، ومصورا بمعهد المخطوطات العربية، وشرح مطالع الأنظار للأصبهاني (ص١٩٨)، وفتح الباري (١٢/٣٦٣)، وتفسير ابن كثير (٢/٢٨٢)، والطبري (٣/ ٢٥٧) ونهاية الأقدام (ص ١٤٧).

البدنية لنفسه بالرياضات، وأنواع المجاهدات. وإما بسبب نوم أو مرض، أو صرع، أو غير ذلك على ما هو مشاهد من بعض الناس.

الخاصة الثانية:

أن يكون [بحيث تطيعه] الهيولي القابلة للصور الكائنة الفاسدة وهذه أيضا ممكن، فإن النفوس الإنسانية مؤثرة في المواد كالذي نشاهده من تأثيرات الأنفس في المادة بالاحمرار، والاصفرار والتسخين عند الخجل، والوجل، والغضب، والسقوط من الأماكن العالية عند توهم النفس ذلك. فغير بعيد ممن كانت[نفس] نبوية متصلة بالعوالم العقلية أن تتأثر المادة بسبب تعلقها بها بحيث يحدث في العالم عجائب ، وغرائب من ريح شديدة، وخسف وزلازل، وإحراق ، وغرق، إلى غير ذلك .

قالوا : وقد يتأتي مثل ذلك لبعض أهل الخلوص، والصفاء على ما هو معلوم في كل عصر من آحاد الصلحاء.

الخاصة الثالثة:

أن يكون ممن يرى ملائكة الله - تعالى - على صور متخيلة، ويسمع كلام ربه بالوحي وذلك أيضا ممكن بطريقة أن القوتين وهما الخيالية، والحس المشترك قد تنفعل كل واحدة منهما عن الأخرى ولهذا فإنه قد ينطبع في الخيالية ما كان قد انطبع في الحس المشترك متأديا إليها من ا لحواس الظاهرة من الصور المحسوسة.

وعلى هذا: فغير بعيد أن يحصل في الخيال صور، وأصوات لا وجود لها في الحس الظاهر ، ويتأتى ذلك الانطباع إلى الحس المشترك وبواسطته إلى الحواس الظاهرة كما كان بالعلتين، فإن القوى الحاسة كالمرايا المتقابلة في انطباع ما في بعضها في بعض.

وعند ذلك: فقد يسمع من الأصوات ويرى من الصور حسب ما وقع

في الخيال وإن كان لا يراه، ولا يسمعه أحد من الحاضرين.

قالوا: وقد يحصل أيضا نوع من هذا لبعض من قلت شواغله البدنية وإن كان مستيقظا لأم غلب على مزاجه كبعض المجانين والمتكهنين، والمرضى، غير أن هذه حالة نقص. والأولى حالة كمال.

قالوا: ولا شك أن المادة القابلة لهذا الشخص ممكن أن تقبل مثله في كل وقت.

وقال آخرون: النبي من يعلم كونه نبيا، والنبوة علمه بنبوته.

وقال آخرون: النبي هو العالم بربه، والنبوة علمه بربه.

وقال آخرون: النبوة سفارة العبد بين الله - تعالى- وبين الخلق.

وهذه المذاهب فاسدة.

أما مذهب الفلاسفة: وقولهم في الخاصة الأولى أن النبي هو الذي يكون مطلعا على الغائبات من غير تعليم وتعلم، فهو فاسد من ثلاثة أوجه:

الأول أنهم إما أن يريدوا بذلك الاطلاع على جميع الغائبات أو على بعضها.

فإن كان الأول: فليس بشرط في كون النبي نبيا بالاتفاق منا، ومنهم، ولهذا فإنا نعلم علما ضروريا أن من وجد من الأنبياء ودلت المعجزة القاطعة على نبوته- كما يأتي تحقيقه- لم يكن عالما بجميع المغيبات ولا مطلعا عليها، ولهذا قال أفضل المرسلين ﴿ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ﴾ [الأعراف:١٨٨]

وإن كان الثاني: فما من أحد عندهم إلا ويجوز أن يكون مطلعا على بعض المغيبات من غير تعليم، وتعلم وإن لم يكن نبيا، فلا يكون ذلك خاصة للنبي.

الوجه الثاني:

قولهم: وأن يكون ذلك لصفاء جوهر نفسه.

فنقول: النفس الإنسانية عندهم جوهر بسيط مجرد عن المادة دون علائقها، والنفوس الإنسانية كلها من نوع واحد ولا تفاوت فيها حتى تختلف نفسها بالصفاء والكدر.

وعند ذلك: فما ثبت للبعض لنفسه ولذات نفسه، وجب أن يكون ثابتا لكل الناس، ضرورة الاتحاد في نوع النفس الإنسانية، ويخرج ما ذكروه من الاطلاع على المغيبات عن أن يكون خاصة نفس النبي دون غيره، أو أن تكون الأنفس مختلفة متنوعة، ولم يقولوا به.

الثالث: قولهم: وقد يوجد في حق من قلت الشواغل البدنية لنفسه بسبب نوم، أو صرع، أو مرض، فهو اعتراف منهم بوجود ذلك في غير النبي [وبه يخرج عن كونه خاصة للنبي].

هذا كله إن أرادوا بعلم الغيب خلق الله- تعالى - له العلم الاضطراري بالمغيب وإن أرادوا غيره، فهو غير مسلم.

وقولهم: في [الخاصة الثانية] فمبني على كون النفس مؤثرة في تغيير الأجسام، ونقلها من حال إلى حال، فهو باطل بما أسلفناه في بيان أنه لا مؤثر ولا فاعل غير الله تعالى.

كيف وإن نفس النبي مماثلة لنفس غيره ممن ليس بنبي، فلو كان ذلك من توابع نفسه، لكان من توابع نفس غيره ضرورة الاتحاد في النوعية بين الأنفس الإنسانية عندهم.

ثم قولهم: وقد يتأتى مثل ذلك أيضا لمن ليس بنبي من أهل الخلوص والصفاء. اعتراف بكونه غير خاصة للنبي.

وقولهم: في الخاصة الثالثة: أن يكون ممن يرى ملائكة الله ويسمع وحيه. وإن كان إطلاقه صحيحا، غير أن ذلك تلبيس منهم وتستر باطلاق عبارة لا يقولون بمعناها، ومقتضاها

فإن مقتضى ذلك أن يكون لله- تعالى- كلام، وأن يكون لله - تعالى- ملائكة تتعلق بهم الرؤية، وليس عندهم لله كلام، ولا له ملائكة غير المبادئ الأول وهي العقول المجردة عن المواد وعلائقها، ونفوس الأفلاك. وتلك لا يتصور عندهم أن تكون مرئية، لأن شرط الرؤية عندهم أن يكون المرئي في جهة مقابلة الناظر، وأن يكون نيرا، أو مستنيرا، وتوسط الهواء المشف كما سبق.

والعقول كالنفوس عندهم. جواهر معقولة غير محسوسة، فلا يتصور فيها ذلك، فلا تكون مرئية، ومع ذلك فهي غير قابلة للكلام عندهم حتى يكون ما يسمعه منها وحيا، بل حاصل ذلك عندهم يرجع إلى تخيل صور، وأصوات لا وجود لها في أنفسها كما يتخيله النائم والمجنون كما ذكروه آخرا، ويلزم من ذلك عود التكاليف والشرائع وبعثة الأنبياء- عليهم السلام- إلى خيالات فاسدة لا أصل لها. ولو كان الواحد منا مشرعا، وآمرا، وناهيا من قبل نفسه وإن كان موافقا للمصالح العقلية لما كان نبيا، ولا متبعا بموافقة منهم، فما ظنك بما هو عائد إلى خيال لا أصل له مع كونه غير معقول، ولا موافق للمصالح العقلية

أما المذهب الثاني: القائل بأن النبوة علم الإنسان بنبوته، والنبي هو العالم بنبوته، ففي غاية الخبط والتخليط، لأنه إما أن يكون العلم بالنبوة هو النبوة، أو غيرها.

فإن كان الأول: فهو فاسد ، إذ العلم بالشيء غير الشيء المعلوم، فالعلم بالنبوة غير النبوة.

وإن كان الثاني: فما ذكروه لا يكون هو النبوة.

وأما المذهب [الثالث]: القائل بأن النبي هو العالم بربه ، والنبوة علم

الإنسان بربه، والنبوة علم الإنسان بربه ، ففاسد أيضا، إذ يلزم منه أن كل من علم وجود ربه، وما يجوز عليه، وما لا يجوز بالدليل أو بأن يخلق الله- تعالى - له العلم الاضطراري بذلك، أن يكون نبيا ، وليس كذلك بالاتفاق. ثم ولو كان كذلك، لما كان جعل البعض داعيا، والبعض مدعوا، أولى من العكس.

وأما المذهب الرابع: ففاسد أيضا. فإن صحة السفارة مبنية على تحقيق النبوة، والمبني على الشيء غير الشيء، ولأن النبوة قد ثبتت عند التحدي ودلالة المعجزة على صدق المتحدى، وإن لم توجد السفارة بعد.

فإذن الحق ما ذهب إليه أهل الحق من الأشاعرة، وغيرهم من أن النبوة ليست راجعة إلى ذاتي من ذاتيات النبي، ولا إلى عرض من أعراضه المكتسبة له، لما سبق.

بل هي موهبة من الله - تعالى- ونعمة منه على عبده، وحاصلها يرجع إلى قول الله -عز وجل- لمن اصطفاه من عباده. أرسلتك، وبعثتك فبلغ عني، ولا يلزم على ما ذكرناه من عود النبوة إلى قول الله تعالى- أن تكون النبوة قديمة ضرورة قدم الكلام الرباني، لأن النبوة ليست نفس الكلام القديم، بل الكلام بصفة كونه متعلقا بالمخاطب، والتعلق، والمتعلق متجدد غير قديم.

وبما انتهينا إليه هاهنا، تم الأصل الأول.

الأصل الثاني

في تحقيق معنى المعجزة، وشرطها، ووجه دلالتها على صدق النبي

ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول : في تحقيق معنى المعجز.

الفصل الثاني: في شرائط المعجز.

الفصل الثالث: في وجه دلالة المعجزة على صدق النبي.

الفصل الأول
في تحقيق معنى المعجزة[١]

والمعجز في اللغة : مأخوذ من العجز، وفي الحقيقة لا يطلق على غير الله -تعالى- لكونه خالق العجز، وتسمية غيره معجزا: كفلق البحر، وإحياء الميت، وإبراء الأكمه، والأبرص، فإنما هو بطريق التجوز، والتوسع حيث أنه ظهر تعذر المعارضة، والمقابلة من ا لمبعوث إليه عند ظهوره وإن لم يكن هو الموجب لذلك، تسمية للشيء بما يدانيه، وما هو منه بسبب: وذلك كما في تسمية مخلوقات الله - تعالى- دلالة عليه، لظهور المعرفة بالله تعالى- عند ظهورها، وإن لم تكن في الحقيقة دالة، إذ الدال في الحقيقة هو ناصب الدليل وهو الله - تعالى-، والمخلوقات إنما هي أدلة.

ثم الخارق الذي يتعذر الإتيان به قد يكون غير مقدور للبشر: كخلق الأجسام، والألوان، وإحياء الموتى، ونحو ذلك، فلا يكون ذلك في الحقيقة معجزا عنه بالنسبة إليهم، فإن ما ليس بمقدور لا يكون معجوزا عنه.

وقد يكون مقدورا لهم: كما لو كان تحديه بأنه لا يتحركون في وقت كذا. ولو أرادوا ذلك، لما وجدوا إليه سبيلا. فكيف يكون ذلك معجوزا عنه بالنسبة إليهم.

وعلى هذا فالعبارة الوافية بغرض المتكلم في المعجزة: إنها عبارة عن كل ما قصد به إظهار صدق المدعي للرسالة عن الله - تعالى-.

---

(١) انظر: شرح المقاصد (٢١٣/٣)، وشرح مسلم للنووي (٦٠/١٥)، والمواقف (ص٥٩).

الفصل الثاني
في شرائط المعجزة [1]

وشرائط المعجزة:

أن تكون من فعل الله – تعالى– وخلقه، أو قائمة مقام فعله.

وأن تكون خارقة للعادة، وأن يتعذر على المبعوث إليه المعارضة.

وأن تكون ظاهرة مع دعوى النبوة، وعلى وفق دعواه.

وأن تكون مقارنة لدعواه غير مكذبة له، ولا متقدمة عليها، وفي تأخرها بزمان يعتد به خلاف، كما يأتي.

أما أنها لابد وأن تكون من فعل الله– تعالى– أو قائمة مقام فعله: لأنها إنما تدل على صدقه من جهة نزولها منزلة التصديق بالقول، من الله–تعالى– على ما سيأتي تحقيقه، ولو لم تكن من فعل الله – تعالى– لما كانت متعلقة به، فلا تكون نازلة منه منزلة التصديق له بالقول.

ومعنى قولنا: أو قائمة مقام الفعل:

أي في قصد التصديق للرسول وذلك كما لو قال النبي: معجزتي أن الذي أتحدى عليهم بالنبوة في وقتي هذا لو أرادوا القيام لما وجدوا إليه سبيلا، وذلك عند تحققه من أعظم المعجزات، وعدم القيام ليس من فعل الله –تعالى– ولا فعل غيره، وكون القيام معجوزا عنه لا بمعنى أن الله – تعالى – خلق فيهم العجز ، فيكون المعجز خلق الله– تعالى– وهو خلق العجز، بل بمعنى أنه لم يخلق القدرة عليه، هذا هو أصل شيخنا.

فالمعجز عدم خلق القدرة، والعدم ليس فعلا. ومن قال من أصحابنا إن

---

(١) انظر تفسير القرطبي (١/٧١) ، والغنية في أصول الدين(ص١٤٨)، وغاية المرام (ص٣٣٥) والنبوات (ص٢١٨).

العجز أمر وجودي: فالشرط عنده أن يكون العجز من فعل الله من غير حاجة إلى هذا التقدير، وذلك كخلق الأجسام، والألوان وإبراء الأكمه، والأبرص، وإحياء الموتى، وهل يتصور أن تكون المعجزة مقدورة للرسول أم لا؟ وذلك كما لو كانت معجزته صعوده في الهواء أو المشي على الماء ، فقد اختلف الأئمة في ذلك.

فذهب بعضهم: إلى أن نفس الحركة بالصعود [والمشي] ليست معجزة لكونها مقدورة له بخلق الله- تعالى- له القدرة عليها، وإنما المعجزة هي نفس القدرة عليها، فإن قدرته على ذلك غير مقدورة له.

ومنهم من قال بأن هذه الحركات معجزة من جهة كونها خارقة للعادة، [ومخلوقة لله -تعالى -] وإن كانت مقدورة للنبي، وهو الأصح.

فإن قيل شرط المعجزة يجب أن يكون خاصا بالمعجزة غير عام لها ولغيرها، فإذا كانت جميع الأفعال من فعل الله-تعالى- سواء كانت معجزة، أو لم تكن، فلا معنى لعد ذلك من شرائط المعجزة.

قلنا عموم الوصف لا يخرجه عن أن يكون شرطا في غيره إذا كان ذلك الغير متوقفا عليه، وإنما يمتنع أخذ عموم الفعل شرطا في المعجزة أن لو كان شرطا بمعنى كونه مميزا للمعجزة عن غيرها وحده وليس كذلك، بل ذلك شرط بمعنى توقف المعجزة عليه، وتمييز المعجزة عن غيرها بجملة ما ذكرناه من الشروط.

وأما إن المعجز لابد وأن يكون خارقا للعادة، لأنه منزل من الله-تعالى- منزلة التصديق بالقول كما يأتي ، وما لا يكون خارقا للعادة بل هو معتاد الوقوع كطلوع الشمس كل يوم، وكالقيام، والعقود، فلا يكون ذلك دالا على الصدق، كما لو قال: ودليلي في نبوتي أن الشمس تطلع غدا، أو أني أقعد، أو أقوم، لضرورة مساواة غيره له فيه، حتى الكذاب مدعي النبوة لا

يشترط أن يكون ما يأتي به من الخارق معينا من جهة بالاتفاق.

وأما إنه لابد وأن يتعذر على المبعوث إليه المعارضة، لأنه لو لم يكن كذلك ، لكان النبي مساويا لمن ليس بنبي في ذلك، ويخرج المعجز عن كونه نازلا من الله -تعالى- منزلة التصديق.

وهل يشترط أن يكون المعارض مماثلا لما أتى به الرسول ينظر ، فإن كان تحديه بخارق معين وأن أحدا لا يقدر على الإتيان بمثله، فلابد من المماثلة.

وإن لم يكن ما تحدى به معينا، بل قال إنني آت بخارق للعادة ولا يقدر أحد على الإتيان بالخارق، فأكثر أصحابنا اشترطوا المماثلة أيضا.

والذي اختاره القاضي: أن المماثلة غير مشترطة ، وهو الحق لتبيين المخالفة فيما ادعاه.

وأما إنها لابد وأن تكون ظاهرة مع دعوى النبي وعلى وفقها:

فلأن الخارق لو ظهر على يد غير مدعي النبوة ، أو على يده لكن على خلاف ما ادعاه، فلا يكون نازلا منزلة التصديق من الله -تعالى- له ولا يشترط التصريح بالتحدي كما ذهب إليه بعضهم، بل يكفي في ذلك قرائن الأحوال، وذلك كما لو ادعى النبوة فقيل له لو كنت صادقا، لظهرت الآية على صدقك، فدعا الله- تعالى- بظهورها، فظهورها يكون دليلا على صدقه، ويكون ذلك نازلا منزلة التصريح بالتحدي.

وأما إنه يجب أن لا يكون ما ظهر على يده مكذبا له:

وذلك كما إذا قال أنا رسول ، وآية صدقي أن ينطق الله -تعالى- يدي فلو نطقت يده قائلة إنه كاذب فيما يدعيه، لم يكن ذلك آية على صدقه/ بل على كذبه، لأن المكذب هو نفس الخارق، وهذا بخلاف ما لو قال آية صدقي

إحياء هذا الميت فأحياه قائلا:

إن هذا المدعي كاذب واستمر على الحياة والتكذيب، فإنه لا يعتد بتكذيبه ولا يكون مؤثرا في دلالة الإحياء على صدقه، إذ المعجز إنما هو الإحياء وهو غير مكذب له، والمكذب إنما هو كلام الشخص الذي خلقت فيه الحياة، وهو غير معجز، وهذا مما لا يعرف فيه خلافه بين الأصحاب ولو خر عقب الإحياء ، والتكذيب ميتا، فقد قال القاضي: إنه يدل على تكذيبه كتكذيب اليد.

والحق أنه لا فرق بين تكذيبه مع استمرار الحياة وتكذيبه مع تعقب الموت له من حيث إن نطقه بعد إحيائه ليس بمعجز وإنما المعجز الإحياء، بخلاف نطق اليد.

وأما أنها لا تكون متقدمة [على دعواه].

وذلك كما لو قال آية صدقي ما كان [قد ظهر على يدي] من الخارق، لأنها إنما تدل على صدقه من حيث أنها نازلة مترلة التصديق له والخارق المتقدم لا يكون كذلك.

فإن قيل : فلو قال آية صدقي أن في هذا الصندوق المغلق كذا على كذا مع سبق عملنا قبل غلقه بخلوه عما أخبر به مع استمرار الصندوق بين أيدينا من حالة غلقه إلى حالة فتحه، فإنه يكون معجزا بتقدير ظهوره كما أخبر. وإن جاز أن يكون مخلوقا لله- تعالى- قبل التحدي على وفق دعواه.

قلنا:وإن جاز أن يكون مخلوقا قبل التحدي، فليس الإعجاز في خلقه، ووجوده، إنما هو في إخباره بالغيب، وهو واقع بعد التحدي على وفق دعواه.

فإن قيل: فمن الجائز أن يكون الرب تعالى قد خلق له العلم بذلك قبل التحدي فنقول: لو كان العلم به مخلوقا له قبل التحدي، لما كان إخباره به يترل مترلة التصديق، ولا يكون آية على صدقه، ويكون كاذبا في دعواه أنه دليل

صدقه، والكاذب عندنا لا يتصور ظهور الخارق على يده كما يأتي تحقيقه.

فإن قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجزة على الدعوى يفضي إلى إبطال كثير مما نقل من معجزات أنبيائكم، وذلك ككلام عيسى في المهد، وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة قبل نبوته، وكذلك ما نقلتموه من معجزات نبيكم قبل مبعثه: كتسليم الحجر عليه والشجر، والمدر ، وشق بطنه، وغسل قلبه، إلى غير ذلك.

فنقول: كل خارق ظهر على يد النبي قبل بعثته، فهو من باب الكرامات والأنبياء قبل البعثة لا يخرجون عن درجة الأولياء ، وظهور الكرامات على أيدي الأولياء جائز عندنا على ما سيأتي تحقيقه.

وقد قال القاضي أبو بكر : ما كان من معجزات عيسى - عليه السلام في حالة صغره، فليست قبل نبوته ، فإنه كان في صغره نبيا ، ويدل عليه قوله- تعالى- إخبارا عنه ﴿ إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَـٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴾ [مريم: ٣٠] وليس إكمال عقل الصغير، وجمع شرائط النبوة في حقه مستبعدا بالنسبة إلى مقدورات الله -تعالى-.

وأما المعتزلة: فإنهم حيث أنكروا الكرامات ، وزعموا أن ما ظهر من الخوارق قبل مبعث عيسى ، ونبينا- عليهما السلام- وكان منقولا نقلا متواترا، فلا يكون إلا معجزة نبي آخر في ذلك العصر، وما ذكرنا أوجه ، فإنه قد يتصور وذلك في زمن لا نبي فيه.

وأما إذا تأخرت المعجزة عن الدعوى بحيث لا يفصل بينهما زمان يعتد به فلا خلاف [عند] القائلين بالنبوات في دلالتها على صدق المدعي ، لتنزلها منزلة التصديق بخلاف ما إذا تقدمت على الدعوى بزمان يسير حيث إنها لا تترك منزلة التصديق.

ولو تأخرت بزمان يعتد به : كيوم، أو شهر ، أو سنة، وما زاد ثم ظهرت

المعجزة الخارقة على وفق ما ادعاه، فلا خلاف أيضا عندهم في ثبوت النبوة عند ظهور المعجزة، ولا تثبت لما قبله لمجرد الدعوى، لكن اختلفوا عند ظهور المدعو به.

فقال بعضهم: تبينا أن إخباره السابق كان معجزا مع موافقته على أن أحدا لا يكلف بتصديقه قبل ظهور المدعو به وعلى قول هذا القائل، فالمعجز: لا يكون متأخرا عن الدعوى، بل المتأخر علمنا به.

وقال آخرون: إن إخباره إنما يتصف بكونه معجزا عند ظهور المدعو به وعلى هذا القول: فالمعجز يكون متأخرا عن الدعوة، والقول الأول فاسد ، فإنا لا نشك في تبيين إن إخباره كان معجزا، فالمعجز يكون مقارنا للدعوى في نفس الأمر وإن لم يلزم التكليف بالتصديق، لفوات الشرط وهو العلم بكونه معجزا، ولو تأخر المدعو به إلى ما بعد موت المدعى ووقع على وفق ما أخبر به، فقد اتفق القاضي مع المعتزلة على امتناعه، ومستند القاضي فيه إلى أن تجويز ذلك مما يفضي إلى رفع كرامات الأولياء ، فإنه ما من كرامة تظهر على يد ولي إلا ومن المحتمل أن تكون معجزة لنبي سابق، وهو باطل بما لو تأخر المدعو به أزمنة متطاولة غير أنه وقع قبل الموت.

وأما المعتزلة: فقد تمسكوا في ذلك بأن التصديق والتكذيب من صفات الموجود من الأحياء والميت ليس كذلك، فلا يتصور التصديق له، والتكذيب.

وأيضا فإن تجويز ذلك مما يفضي إلى منع المكلفين من التوصل إلى الرتب العلية باكرام من كان نبيا، وإجلاله في محله، لعدم العلم بنبوته في حالة حياته وهذا ليس بعذر، وهما فاسدان.

أما الأول: فلأنه لا مانع من التصديق له : بمعنى التبيين، لكونه كان صادقا.

وأما الثاني: فهو مبني على رعاية المصلحة، وقد أبطلناه.

كيف وأنه يلزم على ما ذكروه أن يبعث الله نبيا في وقتنا هذا لتحصيل الرتب العلية بالتزامه، وهو خلاف الإجماع من المسلمين، وكل ما يعتذرون به هاهنا أمكن أن يقال مثله فيما نحن فيه.

والحق في ذلك ما ذهب إليه المحققون من أصحابنا: من إلحاق هذه الصورة بتأخير الموعود به مع بقاء المدعي حيا غير أنه لو شرع مع ذلك شريعة [لا يكون أحد مكلفا بها قبل ظهور الموعود] به ، ويكون مكلفا بها بعد ظهوره.

الفصل الثالث

في وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول

وقد اختلف فيه: فمنهم من قال نصب الدليل على العلم بصدق الرسول من الممكنات وغير المعجزة من الأدلة العقلية، والسمعية لا مدخل له في ذلك.

أما الدليل العقلي: فلا مدخل له في صدق بعض المخبرين مع احتمال خبره للصدق، والكذب

والسمع: متوقف على صدق الرسول فلو لم تكن المعجزة دليلا على صدقه، لكان فيه تعجيز الرب- تعالى - عن نصب دليل على العلم بصدق الرسول، وهو محال.

وهو غير سديد، إذ للقائل أن يقول: إنما يلزم تعجيز الرب- تعالى- أن لو كان نصب الدليل على ذلك من المممكنات، وهو غير مسلم.

والذي ذهب إليه شيخنا ، والقاضي، والمحققون من أصحابه، أن دلالة المعجزة على صدق الرسول ليست دلالة عقلية، ولا سمعية:

وأما إنها ليست دلالة عقلية: لأن ما دل عقلا فيدل لنفسه ويرتبط بمدلوله لذاته، ولا يجوز تقديره غير دال، وذلك كدلالة الفعل على الفاعل، ودلالة الفعل المحكم على علم فاعله،إلى غير ذلك من الأدلة العقلية، ودلالة المعجزة على صدق المدعي للرسالة ليست كذلك، وإلا لما تصور وجودها إلا وهي دالة على صدق الرسول، وليس كذلك، فإنه يجوز خرق العوائد عند تصرم الدنيا: كانفطار السموات، وانتشار الكواكب، وتدكدك الجبال، وتبدل الأرض غير الأرض، إلى غير ذلك مع عدم دلالتها على تصديق مدعي النبوة ، فإنه لا إرسال ولا رسول في ذلك الوقت، وكذلك ظهور الكرامات على أيدي الأولياء على ما يأتي من غير دلالة.

وأما إنها ليست سمعية: فلأن الدلالة السمعية متوقفة على صدق الرسول، فلو توقف صدق الرسول عليها، لكان دورا، بل دلالتها على صدقه غير خارج عن الدلالات الوضعية النازلة مترلة التصديق بالقول.

والدلالة الوضعية في ذلك منقسمة: إلى ما يعلم بصريح المقال وإلى ما يعرف بقرائن الأحوال.

والأول كما لو قال القائل للمخاطبين إذا رأيتموني أفعل كذا على كذا عند ادعاء زيد مثلا أنه رسول عني فاعلموا أنني أقصد بذلك تصديقه في دعواه، فبتقدير تحقق ذلك منه عند دعوى زيد أنه رسول عنه مع العلم بانتفاء الغفلة، والذهول عنه فيما يفعله، وانتفاء قرائن الهزل عنه، فإن فعله مع المواضعة السابقة منه يترل مترلة قوله صدق.

والثاني: فكما لو عن أمر عظيم وخطب جسيم يتعلق بتشويش دولة بعض العظماء، من الملوك، وأكابر الجبابرة، وإفساد ولايته، فأمر بجمع الناس الخاصة منهم، والعامة وجلس على سرير مملكته، والناس محتفون بخدمته، لقصد بذل الجهد، واستفراغ الوسع في دفع ذلك الخطب الملم، وتضافرت قرائن الجد، وانتفاء الهزل، فلو قام واحد من عرض الناس وقال أيها الناس: إني رسول هذا الملك إليكم في كذا وكذا، وهو بمرأى منه، وآيتي في صدقي أني إذا قلت له قم ثلاث مرات، واقعد، وخالف ما هو المألوف من عادتك، فعل ذلك، ولو أراد ذلك أحدكم، لما وجد إليه سبيلا، فبتقدير وقوع ذلك من الملك عقيب قوله ذلك يترل بمترلة قوله صدق، ويضطر كل أحد من الحاضرين إلى العلم بذلك، وإن لم يسبق من الملك مواضعه في ذلك، ولا يخفي أن إظهار المعجزة على يد مدعي الرسالة نازلة مترلة القسم الثاني من المواضعة، دون الأول، فكانت نازلة من الله – تعالى- مترلة قوله: صدق، وتمام هذه الطريقة بإيراد ما يتجه عليه من الشبه والانفصال عنها، كما يأتي في الأصل الذي بعده.

الأصل الثالث

في جواز البعثة عقلا [1]

مذهب أهل الحق : أن بعثة الرسول ممكنة أن تكون، وأن لا تكون وسواء كان الرسول مبتدئا بشريعة، أو مقررا لشريعة غيره من غير زيادة، ولا نقصان.

وذهب الفلاسفة: إلى أنها واجبة عقلا.

وأما المعتزلة: فمنهم من قال بوجوب البعثة مطلقا.

ومنهم من فصل وقال إذا علم الله أنه لو بعث رسولا إلى أمة من الأمم آمنوا به، كان الإرسال واجبا عقلا، لما فيه من الاستصلاح، وإن علم أنهم لا يؤمنون به: فالإرسال إليهم يكون حسنا ولا يكون واجبا.

وذهب أبو هاشم: إلى امتناع البعثة الخلية عن تعريف الأمور الشرعية التي لا يستقل العقل بها.

وذهب الجبائي: إلى جواز البعثة للتذكير بالواجبات العقلية لا غير، ولتقرير شريعة من تقدم من غير زيادة، ولا نقصان، وسواء اندرست شريعة المتقدم، أم لا.

ومن المعتزلة من فصل بين أن تكون شريعة المتقدم مندرسة أو غير مندرسة، فجوز في الأول، ومنع في الثاني.

وذهب البراهمة، والصابية، والتناسخية [2]: إلى امتناع البعثة عقلا إلا أن من البراهمة من اعترف برسالة آدم دون غيره.

ومنهم من لم يعترف بغير إبراهيم.

ومن الصابئية من اعترف برسالة هرمس وعالمون وهما شيث وإدريس دون غيرهما.

---

(١) انظر : غاية المرام للمصنف (٣٤١)، ونهاية الإقدام (ص ٤١٧).

(٢) تقدم التعريف بهذه الفرق.

احتج أهل الحق على الجواز العقلي بأن قالوا: قد بينا أنه لا معنى للنبوة غير قول الله- تعالى- لمن اصطفاه أرسلتك فبلغ عني ولا يخفي جواز ذلك عقلا، ولهذا فإنا لو فرضنا وقوع ذلك، أو عدمه لم يعرض عنه المحال لذاته، ولا معنى للجائز إلا هذا.

واحتج القائلون بالوجوب بأنه لما كان نوع الإنسان أشرف موجود في عالم الكون والفساد، لكونه مختصا بالنفس الناطقة القريبة الشبه من المبادئ الأول، لم يكن في العقل بد من شمول لطف المبدأ الأول به وإفاضة الجود منه عليه، ليتم له المعيشة في الدنيا، والسعادة الأبدية في الأخرى.

ولا يخفى أن كل واحد من أشخاص نوع الإنسان قل ما يستقل بنفسه في تحصيل أغراضه الدنيوية، ومقاصده الأخروية دون معين ومساعد له من نوعه.

وعند ذلك فلابد لهم من معاملات فيما بينهم كبيوعات، وإجارات ومناكحات إلى غير ذلك مما تتعلق به الحاجات، وذلك لا يتم إلا بانقياد البعض للبعض، وقل ما يحصل الانقياد من المرء لصاحبه بنفسه مع قطع النظر عن محرمات، ومرغبات دنيوية، وأخروية، وسنن يسنون بها، وشرائع يقتدون بها، وذلك كله إنما يتم ببيان ومشرع يخاطبهم من نوعهم وفاء بموجب عناية المبدأ الأول بهم.

ثم يجب أن يكون هذا الإنسان المشرع مؤيدا من عند الله - تعالى - بالمعجزات، والأفعال الخارقة للعادات، والتي تتقاصر عنها قوى غيره من نوعه بحيث يكون ذلك موجبا لقبول قوله، والانقياد له فيما يسنه ويشرعه، ويدعو به إلى الله - تعالى-، وإلى عبادته والانقياد لطاعته، وما ينبه عليه من وجوب وجوده وما يجوز عليه وما لا يجوز وأحكام المعاد، والمعاش، ليتم لهم النظام، وذلك كله فالعقل يوجبه، لكونه حسنا، ويحرم انتفاءه، لكونه قبيحا.

وأما القائلون بإحالة البعثة فقد تشبثوا بأربعين شبهة:

الشبهة الأولى:

أنه لا معنى [للرسالة] على ما قررتموه غير قوله - تعالى- لمن اصطفاه أرسلتك وبعثتك.

وعند ذلك فلابد وأن يعلم الرسول أنه مرسل من عند الله - تعالى- وذلك لا يكون إلا بكلام متزل عليه، أو بكتاب يلقى إليه ، إذا المرسل له غير محسوس، وعند ذلك فإما أن لا يقولوا بالجن، أو يقولون بهم.

فإن لم يقولوا بالجن: فهو خلاف أصلكم وما دل عليه كتابكم، وأخبار نبيكم، وإجماع الأمة.

أما الكتاب: فقوله - تعالى- ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ ﴾ [الأحقاف: ٢٩] وقوله تعالى:﴿ وَجَعَلْنَـٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَـٰطِينِ ﴾ [الملك: ٥] وقوله تعالى: ﴿ وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَـٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَـٰنَ ﴾ [البقرة: ١٠٢] وقوله تعالى :﴿ وَٱلشَّيَـٰطِينَ كُلَّ بَنَّآءٍ وَغَوَّاصٍ ﴿٣٧﴾ وَءَاخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِى ٱلْأَصْفَادِ ﴾ [ص:٣٧-٣٨] وقوله تعالى:﴿ يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَـٰرِيبَ وَتَمَـٰثِيلَ وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَـٰتٍ﴾ [سبأ ١٣] ﴿ قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ ﴾ [النمل:٣٩] وقوله تعالى ﴿ وَمِنَ ٱلْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ﴾ [سبأ:١٢] وقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ٱلْغَيْبَ ﴾ [سبأ: ١٤] وقوله تعالى: ﴿ وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَـٰنٍ مَّارِدٍ ﴿٧﴾ ﴾ [الصافات :٧]، إلى غير ذلك من الآيات.

وأما الأخبار: فمنها ما رواه مالك عن النبي ﷺ أنه رأي عفريتا من الجن يطلبه كشعلة من نار.

ومنها ما اشتهر من قصة النبي ﷺ ليلة الجن، إلى غير ذلك من الأخبار

المروية الصحيحة.

وأما الإجماع : فهو أن الأمة سلفا، وخلفا لم يزالوا متطابقين على ذلك وعلى التعوز من الشياطين من عهد الصحابة، وإلى زمننا هذا من غير نكير، ومن أحاط معرفة بعجائب المقدورات وما خلق الله - تعالى- من السماوات والأرض وما بينهما من العجائب والغرائب وعلم أن خلق الجن مما ليس بمحال لنفسه، ولا القدرة الأزلية قاصرة عنه، ولا أنه مما يلزم عنه إبطال قاعدة من القواعد العقلية، ولا هدم أصل من الأصول الدينية، لم يستبعد وجود الجن، والعمل بظواهر هذه الأدلة السمعية من غير تأويل.

وغاية ما فيه وجود أشخاص بيننا ونحن لا نراها وليس ذلك مما يمنع من وجودهم، وإلا لزم منه امتناع وجود الملائكة، والحفظة الكاتبين، وهو خلاف مذهب المسلمين وأرباب الشرائع.

وإن قلتم بالجن فما الذي يؤمنه أن يكون المخاطب له جني وما ألقى إليه ليس من عند الله، ومع هذا الاحتمال فلا وثوق برسالته.

الشبهة الثانية:

أن ما يكلمه وينزل إليه بالوحي: إما أن يكون جرمانيا، أو روحانيا

فإن كان الأول: وجب أن يكون مشاهدا مرئيا.

وإن كان الثاني: فذلك منه مستحيل.

الشبهة الثالثة:

أن ما يأتي به إما أن يكون مدركا بالعقول أو غير مدرك بالعقول. فإن كان الأول: فلا حاجة إلى الرسول، بل البعثة تكون عبثا، وسفها، وهو قبيح، والرب - تعالى- لا يفعل القبيح.

وإن كان الثاني: فما يأتي به لا يكون مقبولا، لكونه غير معقول، فالبعثة على كل تقدير لا تفيد.

الشبهة الرابعة:

أن النفوس الانسانية كلها من نوع واحد فوجب أن تستقل كل منها بإدراك ما أدركته الأخرى، وأن لا يتوقف على من يتحكم عليها فيما تهتدي إليه [وما لا تهتدي] فإن ذلك مما يقبح من ا لحكيم عقلا.

الشبهة الخامسة:

أن العلم برسألة الرسول، ووقوع التصديق بقوله يتوقف على معرفة وجود المرسل، وصفاته: وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه، وليس العلم بذلك من البديهات ، بل من أغمض النظريات.

ولهذا فإنه لو خلى الإنسان ودواعي نفسه من مبدأ نشوئه إلى آخر حياته من غير نظر واستدلال لما وجد من نفسه العلم بذلك أصلا.

فعند إرسال الرسول: إما أن يجوز للمبعوث إليه الإمهال للنظر في ذلك والاعتبار، أو لا يجوز ذلك.

فإن كان الأول: فلا يخفى أن زمان النظر غير مقدر، ولا محصور بزمان معين، بل هو مختلف باختلاف الأشخاص، وأحوالهم، والاشتداد والضعف في أفهامهم، وذلك مما يفضي إلى تعطيل النبي عن التبليغ لرسالته، وإفحامه في دعوته ولا تبقى فائدة في بعثته.

وإن كان الثاني: فهو تكليف بما لا يطاق وهو قبيح على ما تقدم وصدور القبيح من الله - تعالى- محال.

الشبهة السادسة:

أنه إما أن يكون الرب- تعالى - عالما بالجزيئات أو لا يكون عالما بها،

فإن لم يكن عالما بالجزيئات فقد بطل الإرسال مطلقا فإن من لم يعلم الرسول لا يكون مرسلا له وكذا من لا يعلم المرسل إليه لا يكون [المرسل إليه] مأمورا ولا منهيا من جهته.

وإن كان عالما بالجزيئات: فإما أن يكون ا لرسول مبعوثا إلى من علم الله أنه لابد أن يؤمن دون غيره، أو إلى من علم أنه يكفر دون غيره، أو إلى الكل.

فإن كان الأول: فهو خلاف مذهب القائلين بالنبوات، ومع ذلك فلا فائدة في الإرسال إلى من علم منه الإيمان وأنه لابد وأن يكون منه، فإنه بتقدير عدم الإرسال يستحيل أن لا يؤمن وإلا صار علم الباري - تعالى- جهلا، وهو محال.

وإن كان الثاني: فهو أيضا خلاف مذهب القائل بالنبوات، ومع ذلك فهو ممتنع من ثلاثة أوجه:

الأول: أن البعثة إليه تكون عبثا، ضرورة العلم بأنه لا يؤمن، والعبث قبيح.

الثاني: أنه يلزم منه التكليف بما هو خلاف معلوم الله - تعالى، فيكون تكليفا بما لا يطاق، وهو ممتنع على ما سبق.

الثالث: أنه خلاف الأصلح في حقه لما يلزم من الإثم والعقاب بتقدير المخالفة المعلومة، والرب - تعالى- لا يفعل ما لا صلاح فيه للعبد على ما سبق في التعديل، والتجوير.

وإن كان الثالث : فهو باطل بما علم في القسمن الأولين.

الشبهة السابعة:

أن البعثة إما أن تكون لفائدة، أو لا لفائدة.

لا جائز أن تكون لا لفائدة: وإلا كانت عبثا، والعبث على الله - تعالى- محال.

وإن كانت لفائدة : فإما أن ترجع إلى الخالق، أو المخلوق.

لا جائز أن يقال بالأول: إذ هو يتعالى ويتقدس عن الأغراض والضرر والانتفاع.

وإن كان الثاني: فالفائدة إما جلب نفع، أو دفع ضر وأي الأمرين قدر، فالرب - تعالى- قادر على تحصيله للعبد إن كان نفعا، وعلى دفعه إن كان ضررا بدون واسطة البعثة، فلا تكون البعثة مفيدة.

الشبهة الثامنة:

أن البعثة إما أن تكون متضمنة للتكليف، أو لا تكون متضمنة له:

لا جائز أن تكون غير متضمنة للتكليف، إذ هو خلاف مذهب القائلين بالبعثة، وإن كانت متضمنة للتكليف: فالتكليف ممتنع لوجوه سبعة:

الأول: أن قدرة العبد عندكم غير مؤثرة في إيجاد الفعل المكلف به، بل الفعل مخلوق لله - تعالى- ، فالتكليف يكون بفعل الغير فيكون تكليفا بما لا يطاق وهو ممتنع ، لما سبق .

الثاني: أن التكاليف إما أن يكون مما علم الله أنه يقع أو مما علم أنه لا يقع.

فإن كان الأول : فلا حاجة إلى التكليف به مع لزوم وقوعه.

وإن كان الثاني: فهو تكليف بما لا يطاق، فيكون ممتنعا.

الثالث: أن التكليف إضرار بالعبد، والإضرار قبيح، والرب تعالى متره عن فعل القبيح.

وبيان أن التكليف إضرار : أنه لا يخلو ، إما أن يفعل العبد ما كلف به ، أو لا يفعل.

فإن فعل فالإضرار لازم له بما يناله من التعب والمشقة وبما يلحقه من العجب والكبرياء على الغير، لإتيانه بما كلف به كما جرى لإبليس.

وإن لم يفعل فالإضرار لازم له بالإثم، والعقاب.

الرابع: أن أرباب الشرائع والعقول متفقون على أن السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه، وأن المقضي به من الله تعالى مما كان

وما هو كائن لا بد من وقوعه على حسب ما قضى به.

وعند ذلك فالتكليف لا يكون مفيدا في الدنيا، ولا في الآخرة ، لأنه لا يستلزم جلبا، ولا دفعا.

الخامس: إن في التكليف بالأفعال المشقة البدنية مما يشغل عن ا لتفكير، والنظر في معرفة الله - تعالى- وما يجب له من الصفات وما يجوز عليه، وما لا يجوز عليه.

ولا يخفى أن اللذة الحاصلة والمصلحة المتوقعة من هذا الفائت تزيد، وتربو على ما يتوقع من التكليف بالأفعال البدنية، فكان ممتنعا عقلا.

السادس: أن التكليف إما أن يكون لجلب نفع، أو لدفع ضرر، وكل وحد من الأمرين مما يقدر الرب تعالى على تحقيقه للعبد دون التكليف، فلا حاجة إلى التكليف.

السابع: أن التكليف بإيقاع الفعل: إما أن يكون في حال وجود الفعل، أو بعد وجوده ، أو قبل وجوده.

الأول والثاني: محال، لما فيه من التكليف بتحصيل الحاصل.

والثالث: يلزم منه التكليف بالوجود في حالة العدم وهو محال.

وإذا كان كل واحد من الأقسام باطلا، فالتكليف يكون باطلا.

الشبهة التاسعة:

أنا وجدنا كل مدع للرسالة قد أباح أمورا، وأوجب أمورا تحظرها العقول، وحرم أمورا تحسنها العقول، وكل من أخبر عن الله تعالى بما يخالف قضايا العقول أو مقتضى الحكمة كان قوله مردودا: وذلك كإباحة ذبح الحيوان، وإيلامه، وتسخيره والعطش والجوع ، في أيام الصيام، والمنع من الملاذ التي فيها صلاح الأبدان، والأفعال الشاقة: كقطع المهامة، وأفعال الحج: كزيارة بقع مخصوصة، [والطواف ببعضها ، والسعي في أماكن مخصوصة] مع

عدم الأولوية ومضاهاة الصبيان، والمجانين في التعري وكشف الرءوس في الإحرام، ورمي الحصى في الجمار إلى غير مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على باقي الأحجار.

الشبهة العاشرة:

أنه إذا أرسل الله تعالى رسولا إلى قوم معينين وأمره بتبليغ الرسالة إليهم فإما أن يعلمه أنه سيبقى إلى حالة التبليغ ، أو لا يعلمه بذلك.

فإن كان الأول : فهو خلاف مقتضى حكمة الصلاح، لما فيه من إغراء العبد في ا لحال بالذلل مع توطن النفس على التوبة، والإنابة بعد ذلك، وهذا مما اتفق على امتناعه القائلون برعاية الصلاح.

وإن كان الثاني : فالرسول لا يعلم كونه رسولا.

الشبهة الحادية عشرة:

لا يخلو إما أن يكون في البعثة وشرع الشرائع لطف، ومصلحة، أو لا يكون ذلك.

فإن كان الأول: فإما أن يكون الرب- تعالى- قادرا على نصب دليل عقلي عليه، أو لا يكون قادرا.

فإن كان قادرا: لزم أن ينصب عليها دليلا عقليا، إذ هو أبلغ في تحصيل المقصود كما فعل ذلك في الواجبات العقلية.

وإن لم يكن قادرا: فيكون ذلك [تعجيزا] للرب تعالى، وهو محال.

وإن كان الثاني: وهو أن لا يكون فيها لطف ولا مصلحة: فالبعثة تكون عبثا، والعبث على الله - تعالى- محال.

الشبهة الثانية عشرة:

وهي ما أوردها القائلون بالتناسخ وهي أن قالوا الأفعال الإنسانية إن كانت على منهاج قويم، وسنن مستقيم من فعل الخيرات والاعتقادات الصحيحة

ارتفعت نفس فاعلها بعد مفارقة بدنها إلى رتبة أعلى من رتبتها بحيث تصير نبيا أو ملكا، وإن كانت أفعاله على نهج أفعال الحيوانات العجماوات وهو منغمس في الرذائل، والشهوات انحطت نفسه إلى درجة الحيوانات، أو أسفل منها وهكذا كلما انقضى عصر، ودور ، فلا يزال في فعل لجزاء أو جزاء على فعل، وهكذا أبدا، وذلك كله مما عرف بالعقول على مر الدهور، فلا حاجة للإنسان إلى من هو مثله يحسن له فعلا، ويقبح له فعلا، ويأمره بما لا يريد، وينهاه عما يريد.

الشبهة الثالثة عشرة:

أنه لا طريق إلى معرفة صدقه، وما لم يعلم كونه صادقا في الرسالة، فلا تكون الرسالة مفيدة .

وبيان ذلك هو أن التصديق له بنفس دعواه مع أن الخبر مما يصح أن يكون صادقا ويصح أن يكون كاذبا ممتنع، وإن كان بأمر خارج فإما أن تقع المشافهة من الله- تعالى- لنا بتصديقه، وإما باقتران أمر ما يقوله يدل على صدقه.

لا سبيل إلى الأول إذ المشافهة من الله تعالى بالخطاب متعذرة، ولو لم تكن متعذرة لا ستغني عن الرسول.

وإن كان الثاني: فما يقترن بقوله إما أن يكون خارقا للعادة، أو لا يكون خارقا لها.

لا جائز أن يكون خارقا للعادة: لأنا لو جوزنا خرق العوائد، فيلزم منه أن لا يقطع وجود ما شاهدناه من لحظة من الجبال الشامخة والبحار الزاخرة، والسماوات بعد تغميض العين فيها باقيا إلى وقتنا هذا وأن نجوز انقلاب ماء البحر دما، والجبال ذهبا، وأن نجوز انفطار السماء، وانتشار وتدكدك الجبال.

وأن لا نقطع بأن من يخاطبنا بالكلمة الثانية أنه غير من خاطبنا بالكلمة

الأولى، لجواز عدمه، وخلق مثله، وأن لا نتيقن أن ما نشاهده من أموالنا، وأهلينا، ومعارفنا أنه هو، لجواز عدمه، وخلق مثله إلى غير ذلك، ولا يخفى ما في ذلك من الخبط وتشويش القواعد.

وأقرب ما يلزم منه فيما نحن فيه أن لا يبقى الوثوق بمن دلت المعجزة على صدقه ولو بعد لحظة أنه هو لجواز إعدامه، وخلق مثله.

وإن لم يكن ما اقترن بقوله خارقا [للعادة]، فلا دلالة على صدقه، فلا تمييز له عن غيره، لتساوي الناس فيما ليس بخارق.

الشبهة الرابعة عشرة:

سلمنا جواز خرق العوائد ولكن إنما يدله ذلك على صدقه أن لو لم يكن ذلك من فعله، وإلا فبتقدير أن يكون من فعله، فلا دلالة له على صدقه، ولا يكون ذلك نازلة مترلة التصديق له من الله تعالى، لكونه غير مخلوق له، فلابد من بيان أنه ليس من فعله، وما المانع أن يكون ذلك الشخص قادرا على ما لا يقدر عليه غيره باعتبار مخالفة نفسه لسائر النفوس الإنسانية بالحقيقة، والماهية.

الشبهة الخامسة عشرة:

سلمنا امتناع مخالفة نفسه لباقي النفوس الإنسانية، ولكن ما المانع أن يكون مزاج بدنه الخاص به مخالفا لأمزجة باقي الناس، ويكون لذلك قادرا على ما لا يقدر عليه غيره.

الشبهة السادسة عشرة:

سلمنا امتناع مخالفة مزاجه لمزاج غيره، ولكن لا يخلو: إما أن تقولوا بجواز السحر، أو لا تقولون به.

فإن لم تقولوا بجواز السحر، فقد خالفتم كتابكم، وسنة نبيكم وإجماع الأمة من المسلمين.

أما الكتاب : فقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ﴾ [البقرة :١٠٢] وهو صريح في أن من السحر ما يفرق به بين المرء وزوجه، وقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ أَلْقَوْا۟ سَحَرُوٓا۟ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ﴾ [الأعراف:١١٦].

وأما السنة: فما روي أن لبيد بن الأعصم سحر رسول الله ﷺ وألقى السحر في بئر دودان تحت مشط ومشاطة ودل [جبريل] النبي ﷺ فأمر النبي ﷺ عليا بإخراجه ، فما أخرجه وحل عقده، انسل رسول الله ﷺ مما كان معه كما أنشط من عقاله.

ونزلت عقيب ذلك سورة الفلق (١)

وأما الإجماع: فهو أنه ما من عصر من الأعصار من عهد الصحابة إلى حين ظهور المخالفين إلا وقد كان الناس يتفاوضون في أمر السحر وتأثيراته حتى اختلف الفقهاء والأئمة في أحكام الساحر.

فحكم بعضهم بوجوب قتله، وحكم آخرون بكفره، وقال الشافعي: إذا اعترف الساحر أنه قتل رجلاً بسحره، وأن سحره مما يقتل غالبا فعليه القود من غير نكير، فكان ذلك إجماعا، وقد اشتهرت الروايات الصحيحة أن

---

(١) حديث سحر النبي ﷺ حديث لا شك في ثبوته وصحته وقد رواه البخاري (٣/ ١١٩٢) (٥/٢١٧٤، ٢١٧٦) ومسلم (٤/١٧٢٠،١٧١٩) وابن حبان (٤/ ٥٤٥،٥٤٧)، والنسائي في الكبرى(٤/٣٨٠)، وابن ماجه (٢/١١٧٣)، وأحمد (٦/٩٦) والبيهقي في الكبرى (٨/١٣٥) وابن راهويه في مسنده (٢/٢٢٩) ، وأبو يعلى (٩/٢٩٠)، وابن سعد في الكبرى (٢/١٩٧،١٩٦)، وانظر تأويل مختلف الحديث (١٨٠) ومقدمة الفتح (٢٩٥)، وتغليق التعليق (٣/٥١٢)، والفتح (١٠/٢٢٦) وتفسير القرطبي (٢/٤٦)، والطبري(١/٤٦٠) وابن كثير (١/١٣٥)، (٤/١١٩).

ساحرا حضر مجلس الوليد بن عقبة فكان يدخل في جوف بقرة ويخرج منها ويفعل ذلك مرة بعد مرة حتى ضرب جندب البقرة بسيفه ضربة بعد ولوج الساحر فيها فصادف منها الفقار فجزلها جزلتين، فلم يظهر الساحر بعدها.

وكان قد قال النبي ﷺ في حقه «**جندب رجل من أمتي يضرب ضربة يبعث بها أمة وحده**». وإذ دل عليه السمع والعقل لا يحيله فلا سبيل إلى منعه، وتأويل ما ورد فيه من السمعيات من غير دليل .

وإن قلتم بالسحر فما المانع أن يكون ما أتى به من أنواع السحر الغريبة وقد استأثر بعلمه وعمله دون غيره.

الشبهة السابعة عشرة:

سلمنا امتناع السحر في نفسه غير أنه لا سبيل إلى إنكار الطلاسم الغريبة المؤثرة التأثيرات العجيبة.

وعن ذلك: فلا مانع أن يكون قد استأثر ذلك الشخص بمعرفة نوع من أنواع الطلسمات المؤثرة بعض التأثيرات الغريبة المعجزة بحيث يعجز عن مثله من هو في عصره، أو أن يكون ذلك الخارق تابعا لخاصية بعض أنواع المركبات إذ الخواص لها من التأثيرات غرائب وعجائب كتأثير خاصية المغناطيس في جذب الحديد، والكهرباء في جذب التبن وغيره، فيكون ذلك الشخص عالما بتركيب ذلك النوع دون غيره، ومع هذا الاحتمال فلا يبقى الوثوق بصدقه في كونه رسولا.

الشبهة الثامنة عشرة:

سلمنا أنه ليس من فعله، غير أن دلالته على صدقه متوقفة على فعله، وذلك لأن ما أتى به لو تجرد عن التحدي بالنبوة، لم يكن دليلا على صدقه، وإن كان لا دلالة دون التحدي ، والتحدي من فعله، فلا يكون دليلا على صدقه.

الشبهة التاسعة عشرة:

سلمنا أنه لا أثر لفعله مطلقا ، ولكن ما المانع أن يكون ذلك من فعل بعض الملائكة، أو الشياطين، أو أنه مستند إلى الاتصالات الكونية وذلك الشخص عالم بوقوعه في وقت وقوعه لتمهره في صناعة النجامة، وإحاطته فيها بما لم يحط به غيره ممن هو في عصره، وعلى هذا ، فلا تكون نازلة منزلة التصديق من الله تعالى، إذ ليست من فعله.

الشبهة العشرون:

سلمنا أنها من فعل الله تعالى ولكن إنما يدل على صدقه أن لو كان ذلك خارقا للعادة، والخارق للعادة ما كان نادرا شاذ الوقوع ، ولو قدر وقوعه مرتين، أو ثلاثا، لم يلتحق بالعوائد والتكرار الملحق له بالعوائد غير مضبوط بضابط معين محصور، والخارق يكون مشروطا بشرط مجهول، فيكون مجهولا.

الشبهة الحادية والعشرون:

سلمنا أن الخارق معلوم غير مجهول ولكن ما أتى به إنما يدل على صدقه لو كان مما لم تطرد به العادة في بعض أقطار الأرض، أو فيما تقدم من الأعصار وإن لم يكن معتادا في ذلك الوقت، ولا في ذلك القطر، ولا سبيل إلى معرفة ذلك قطعا، فلا يكون خارقا للعادة مطلقا فلا يكون حجة على الصدق.

الشبهة الثانية والعشرون:

سلمنا أنه خارق للعادة مطلقا، غير أنه مما يمتنع مع ذلك دلالته على صدقه لوجهين:

الأول أنكم قد اعترفتم بأن الله تعالى قادر على خرق العوائد وقلبها وجعل النادر معتادا، والمعتاد نادرا، وكل ما كان مقدورا لله تعالى فيكون ذلك جائزا.

وعند ذلك فما ظهر على يده وإن كان خارقا للعادة، فلا مأمن معه أن يكون هو أول انقلاب العادة، وأنه يبقى معتادا مستمرا.

وعند ذلك فيخرج عن كونه مصدقا له لعدم اختصاصه به.

الثاني: أنه لا يخلو: إما أن تقولوا بجواز إرسال رسل متوالية من عند الله تعالى في أوقات متقاربة وأن كل واحد معه آية مماثلة لآية من قبله أو لا تقولون بجوازه.

فإن قلتم بعدم الجواز : فقد عجزتم الباري تعالى - وإن قلتم بالجواز فقد صارت تلك المعجزة معتادة، والمعتاد لا يكون دليلا على الصدق.

الشبهة الثالثة والعشرون:

سلمنا امتناع الاطراد، ولكن إما أن تقولوا بجواز ظهور الكرامات والخوارق للعادات على أيدي الأولياء، أو لا تقولوا به.

فإن لم تقولوا به فهو خلاف المعقول، فإنه إذا جاز ظهور الخارق مع التحدي، وثبت كونه مقدورا لله تعالى، فعدم التحدي لا يخرجه عن جوازه، وعن كونه مقدورا.

ولهذا فإنا لو فرضنا وقوعه لم يعرض عنه لذاته محال، ثم هو خلاف أصلكم، ومذهبكم، وما دل عليه نصوص كتابكم، وما اشتهر عن كثير من الأولياء، والصالحين.

أما الكتاب: فما أخبر به عن قصة أهل الكهف وما ظهر لهم من الآيات وخوارق العادات ، وما أخبر به عن أم موسى، وإلقاء موسى في اليم، وما أخبر به عن مريم من ضروب الكرامات، ووجود فاكهة الصيف عندها في الشتاء، وفاكهة الشتاء في الصيف، ولم يصر أحد من المسلمين ولا أحد من أرباب المقالات إلى أنهم كانوا أنبياء .

وأما السنة: فقوله ﷺ: «**إن من أمتي مخاطبون ومكلمون وإن عمر**

منهم»[(١)].

وأما الإجماع : فهو أن الصحابة لم يزالوا متفاوضين في كرامات الأولياء وما كان منها لمن تقدم من الصلحاء، وعباد بني اسرائيل، و لم يزالوا على ذلك في كل عصر إلى حين ظهور المخالفين من غير نكير، فكان إجماعا.

وأما ما اشتهر من ذلك عن الأولياء بالأخبار اليقينية الصادقة: فالمشهور عن عمر ﷺ من قصة سارية حيث حذره من الكمين وعمر على منبر رسول الله ﷺ وسارية بنهاوند[(٢)]، وغيره من الحكايات المنقولة عن الأولياء وما ظهر على أيديهم من الغرائب والعجائب مما آحادها وإن كانت آحادا ، فنازلة منزلة التواتر في إفادة اليقين.

وإن قلتم بظهور الكرامات على أيدي الأولياء: فقد بطلت دلالتها على التصديق لوجهين:

الأول: إذا أمكن وجود المعجزة بدون الدلالة على التصديق في حق الأولياء فما المانع من وجودها في حق النبي من غير دلالة على تصديقه.

---

(١) حديث صحيح: رواه البخاري (٣٢٨٢)، (٣٤٨٦) ومسلم (٢٣٩٨)، وابن حبان (٦٨٩٤)، والحاكم في المستدرك (٤٤٩٥)، والترمذي (٣٦٩٣)، والنسائي في الكبرى (٨١١٩) وأحمد في المسند (٥٥١٦)، والحميدي في مسنده (٢٥٣)، وابن راهويه في مسنده (١٠٥٨)، والبيهقي في الشعب (٥/٤٨)، (٥٧٣٤)، والخلال في السنة (٢/٣١٢)، وكذلك ابن أبي عاصم (١٢٦١).
وانظر : فتح الباري (٦/٥١٦)، (٧/٥٠)، وأبجد العلوم للقنوجي (٢/٣٧٦).

(٢) انظر قصة سارية الجبل في تفسير القرطبي(١٢/٧٩) وتأويل مختلف الحديث(١/١٦٢) وفيض القدير (٤/٥٠٧)، والاستيعاب لابن عبد البر(٤/١٦٠٥)، والإصابة للحافظ (٣/٥) ، ولسان الميزان (٥/٣٠٠)، وتاريخ الطبري (٢/٥٥٤)، ومعجم البلدان (٥/ ٩٩)، وكشف الخفاء (٢/٥١٤، ٥١٥)، والإكمال لابن ماكولا.
ورواه أبو طاهر السلفي في الأربعين البلدانية (٥/٩٩)، واللالكائي في الاعتقاد (١/٣١٤).

الثاني أنه إذا جوز ظهورها على أيدي الأولياء ، فإما أن يقال بجواز خلقها على أيديهم على التوالي ، أو لا يقال به.

فإن لم يقل به: ففيه نسبة الرب تعالى إلى العجز وهو ممتنع .

وإن قيل به: فقد خرجت عن كونها خارقة، وصارت معتادة.

الشبهة الرابعة والعشرون:

سلمنا امتناع ظهور الكرامات على أيدي الأولياء، ولكن إنما يكون ما أتى به دليلا على صدقه أن لو لكان ذلك معجزة بالنسبة إلى المبعوث إليهم وإنما يكون ذلك معجزة بالنسبة إليهم أن لو كان معجوزا عنه بالنسبة إليهم، إذ المعجزة مأخوذة من العجز وليست معجزة بالنسبة إليهم، لأن ما يكون مقدورا للشخص لا يكون معجوزا عنه، ولهذا لا يقال إننا عاجزون عن خلق الأجسام، والألوان لما لم تكن مقدورا بالنسبة إلينا.

الشبهة الخامسة والعشرون:

سلمنا صحة كون الخارق معجزة بالنسبة إليهم، ولا نسلم دلالته على تصديقه، وما ذكرتموه من صورة الملك في الشاهد، فلا نسلم دلالة ما وجد منه على التصديق قطعا، لاحتمال أن تكون حركة الملك على وفق ما ذكره المدعي لرسالته بحكم الاتفاق بناء على غفلة وذهول، أو بسبب أوجب له ذلك غير التصديق أو لأنه كاذب في قصد تصديقه.

الشبهة السادسة والعشرون:

سلمنا دلالته على التصديق قطعا، ولكن ما المانع أن يكون العلم حاصلا في تلك الصورة لما علم من عادة الملوك في حفظ الممالك وصلاح الرعية، وتجنب المسالك المفضية إلى تشويش الملك، واختلاف الرعية، وأنتم قد جوزتم على الله تعالى إضلال العبيد، وخلق الكفر، والفسوق لهم فلا يكون في معنى ما استشهدتم به.

الشبهة السابعة والعشرون:

سلمنا القطع مع قطع النظر عن هذه الأمور العادية غير أن المرسل في الصورة المستشهد بها مرئي محسوس فيمكن أن يرى منه قرائن لا تحويها العبادات ، وأمكن أن تكون مؤثرة في العالم، بخلاف الرب تعالى فإنه غير مرئي، في وقتنا هذا ولو مرئيا فهو يتعالى عن الاتصاف بمثل القرائن الحالية المشاهدة من الواحد منا.

الشبهة الثامنة والعشرون:

سلمنا امتناع تأثير ما نشاهد منه من القرائن في العلم ، غير أنه يمتنع إلحاق الغائب بالشاهد بطريق القياس إذ هو غير مفيد لليقين كما سبق في قاعدة الدليل.

الشبهة التاسعة والعشرون:

سلمنا صحة قياس [الغائب على الشاهد] في الجملة ، ولكن يمتنع مع ذلك الاستدلال بما ظهر على يده على صدقه، لأن دلالته على صدقه: إما دلالة عقلية ، أو سمعية.

لا سبيل إلى الأول: لأن ما دل عقلا، فيدل لنفسه، ويرتبط بمدلوله لذاته ولا يجوز تقديره غير دال، وذلك كدلالة الفعل على الفاعل، ودلالة الفعل على المحكم على علم فاعله، إلى غير ذلك من الأدلة العقلية، ودلالة المعجزة على صدق المدعي للرسالة ليست كذلك، وإلا لما تصور وجودها إلا وهي دالة على صدق الرسول، وليس كذلك، فإنه يجوز خرق العوائد عند تصرم الدنيا: كانفطار السماء وانتثار الكواكب، وتدكدك الجبال، وتبدل الأرض غير الأرض إلى غير ذلك مع عدم دلالتها على تصديق مدعي النبوة، فإنه لا إرسال، ولا رسول في ذلك الوقت ، وكذلك ظهور الكرامات على أيدي الأولياء على أصلكم من غير دلالة.

ولا سبيل إلى الثاني: لأن الأدلة السمعية متوقفة على صدق الرسول فلو توقف صدقه عليها، لكان دورا.

الشبهة الثلاثون:

سلمنا عدم الحصر في القسمين من الأدلة، غير أن الاستدلال بما أتى به من المعجز: إما أن يكون مشروطا بالتحدي، أو لا يكون مشروطا به.

فإن كان الأول: فيلزم أن لا تقدح المعارضة فيه إلا أن يصدر ممن يدعي النبوة، لأن المعارضة إنما تتحقق بالإتيان بمثل ما أتى به النبي على صفاته وشرائطه ولهذا فإنه لما كان من شرائطه أن يكون خارقا للعادة، لم تتحقق المعارضة دون الإتيان بما يخرق العادة، ويلزم من ذلك أن لا يكون من عارض المعجزة بمثلها مبطلا لها بتقدير أن لا يكون متحديا بالنبوة، وهو خلاف الإجماع، ونصوص كتابكم.

وإن كان الثاني: فلا يكون ما أتى به دليلا على صدقه، ولا كونه رسولا بالإجماع وكما لو ظهر ذلك على أيدي الأولياء.

الشبهة الحادية والثلاثون:

سلمنا صحة الاستدلال به لكن بشرط أن يخلقه الله على يده لقصد التصديق له في دعواه للرسالة، وإنما يلزم ذلك أن لو كان فعل الله تعالى مما يراعي فيه الغرض والمقصود، وهو باطل على ما سبق في التعديل والتجوير.

الشبهة الثانية والثلاثون:

سلمنا امتناع خلو فعل الله تعالى عن الغرض، والمقصود ، ولكن إنما يدل ذلك على صدقه أن لو انحصر الغرض في التصديق، وما المانع أن يكون له غرض آخر لم يطلع عليه، وبيان إمكان غرض آخر من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه من الجائز أن يكون ذلك الشخص كاذبا في مقالته، والباري تعالى مريد إضلالنا برسالته، وأن يكون ما يدعو إليه من الخير ، هو عين

الشر، وما ينهى عنه من الشر، فهو عين الخير، ولا إحالة فيه على أصلكم حيث أحلتم كون الحسن والقبح ذاتيا للحسن، والقبيح.

كيف وإن خلق الخارق ممكن من غير تحد ومع تحدي الصادق، فكذب الكاذب لا يخرج الممكن المقدور لله عن كونه ممكنا، ولا مقدورا.

الثاني أنه يحتمل أن يكون واحدا من الصالحين في بعض أقطار الأرض قد دعا الله تعالى بإيجاد ذلك الخارق، فأوجده الله تعالى- إجابة لدعاء ذلك الصالح لا لتصديق المدعي للرسالة.

الثالث: إنه من الجائز أن يكون خلق الله تعالى له لغرض الإيهام لكونه صادقا، كما خلق الشبهات الموهمة، وأنزل المتشابهات لا لقصد التصديق

الشبهة الثالثة والثلاثون:

سلمنا انحصار الغرض والتصديق غير أن ذلك إنما يدل على صدقه في نفس الأمر، أن لو استحال الكذب في تقدير تصديق الله له، وذلك إما أن يدرك بالعقل، أو بالسمع ، لا سبيل إلى الأول، لأنكم أبطلتم أن يكون الحسن والقبح ذاتيا للحسن والقبيح.

وإذا لم يكن القبح ذاتيا للكذب، فلا يمتنع على الله تعالى [ولا سبيل إلى الثاني لما يلزمه من الدور كما تقدم].

الشبهة الرابعة والثلاثون:

سلمنا استحالة الكذب على الله تعالى ولكن متى يصبح الاستدلال به إذا بلغ التحدي بالمعجزة جميع الناس، أو إذا لم يبلغهم.

الأول: مسلم. والثاني: ممنوع.

ولهذا فإنه لو تحدي الخارق بعض الصنائع البديعة في بعض القرى وعجز أهلها عن معارضته، فإنه لا يكون بذلك نبيا.

وعلى هذا فيمتنع القول ببلوغ التحدي بذلك إلى جميع أقطار الأرض

وقت التحدي وإظهار المعجزة بحيث لا يبقى أحد إلا ويعلم به، إذ هو خلاف العادة.

الشبهة الخامسة والثلاثون:

سلمنا بلوغ التحدي إلى الكل، ولكن إنما يدل على صدقه أن لو توفرت دواعيهم على المعارضة، ولم يقدروا عليها وليس كذلك.

وبيانه: أن من يقدر على المعارضة ليس من جملة الخلق إلا الأقلون، ولعل دعواه بموافقة منهم، وتركهم للمعارضة مبالغة في ترويج أمره، ليتحصلوا معه على ما يرومونه من التقدم، وإعلاء الكلمة، ونفوذ الأمر.

الشبهة السادسة والثلاثون:

سلمنا أنهم لم يقصدوا ترويج أمره ، لكن من المحتمل أنهم لم يتعرضوا لمعارضته استهانة به، واحتقارا له، لظنهم أن دعوته مما لا تتم، وأن أمره لا يتحقق.

الشبهة السابعة والثلاثون:

سلمنا أنهم لم يكونوا محتقرين له غير أنهم لم يعلموا أن طريق افحامه بالمعارضة، إذ العلم بذلك غير ضروري، بل من النظريات ولا يمتنع خفاؤه على الناظرين.

الشبهة الثامنة والثلاثون:

سلمنا علمهم بأنه لا طريق غير المعارضة غير أنه من المحتمل أن يكون عدم اشتغالهم بالمعارضة لمانع منع ومعارض عز إما من اهتمام كل واحد بما يخصه من أموره، وما يحتاج إليه في تقويم معيشته، وتدبير أحواله، وعدم التفاته إلى غيره، أو لأمر آخر.

الشبهة التاسعة والثلاثون:

سلمنا عدم المانع ن وتوفر الدواعي على المعارضة، ولكن لا يمتنع أن

يكون قد عارض واحد من الناس و لم تظهر معارضته، إما لأنه لم يظهرها، أو لمانع منع من إظهارها، ومع وجود هذه الاحتمالات، فلا دلالة لما ظهر من الخارق على صدقه.

الشبهة الأربعون: هو أن ما ذكرتموه من الدليل منتقض بما دلت عليه الأخبار الصحيحة عن نبيكم من ظهور المعجزات الباهرة، والآيات القاطعة على يد المسيح الدجال، على وفق دعواه الإلهية ، وذلك يجر إلى أحد أمرين:

إما ثبوت إلهيته، وهو محال.

أو أن لا يكون ظهور المعجزة على يد المتحدي دليلا على صدقه؟

والجواب: أما من قال بإيجاب البعثة إلى قوم علم الله أنهم يؤمنون ، لما فيه من إصلاحهم فمذهبه مبني على وجوب رعاية المصلحة، واستحسان العقل، وتقبيحه، وقد أبطلناه في التعديل والتجوير بما فيه مقنع و كفاية.

وأما القول بوجوب الإرسال إلى قوم علم الله أنهم يكذبون ولا يؤمنون ففي غاية البعد أيضا، لأنه إما أن يقال بأن الإرسال إليهم أصلح من عدم الإرسال، أو ليس بأصلح:

الأول ممتنع مخالف لضرورة العقل، وذلك لأن الإرسال سبب لهلاكهم ، واستحقاق العقوبة عليهم، وخلودهم في النار، ولا كذلك في عدم الإرسال، وما علم الله أنه سبب هلاك العبد كيف يكون أصلح للعبد مما لا هلاك فيه.

وإن كان الثاني: فليس القول لإيجابه عقلا، مع أنه ليس أصلح أولى مع عدم الإيجاب، بل عدم الإيجاب أولى كعدم ملازمة الهلاك له وملازمة الهلاك في مقابله.

والقول بأن الإرسال في هذه الصورة حسن وليس واجبا، فهو أيضا باطل على أصول القائلين بالتحسين والتقبيح العقلي، وذلك لأنه لا يخلو : إما

أن يكون الإرسال في الصورة المفروضة استصلاحا، أو استفسادا، أو أنه عرى عن الأمرين:

فإن كان الأول: لزم القول على أصلهم بالوجوب، لما فيه استصلاح العبد.

وإن كان الثاني: لزم القطع بتقبيحه.

وإن كان الثالث: فليس القول بالتحسين مع خلوه عن الاستصلاح أولى من القول بعدمه، بل القول بالتقبيح وعدم التحسين أولى، لما فيه من العبث والخلو عن الغرض.

وأما من قال بامتناع البعثة إذا لم تتضمن تعريف أمر متجدد من القضايا الشرعية، أو نسخ شئ منها، أو تذكيرا بما نسي، واندرس من الشرائع المتقدمة ، فهو فاسد من وجهين:

الأول أنه مبني على وجوب رعاية الحكمة في فعل الله تعالى- وقد سبق إبطاله في التعديل والتجوير.

الثاني: وإن كان لابد من رعاية الحكمة والغرض، فما المانع أن يكون الغرض التأكيد بضم طريق معرفته إلى آخر، كما جاز القول بنصب أدلة على الواجبات العقلية عندهم، وإظهار معجزات متوالية دالة على صدق النبي مع استقلال المتقدم منها بذلك.

فإن قيل إنما جاز نصب الأدلة العقلية، وإظهار المعجزات المتعددة الدالة على صدق الرسول، لأن الناس يتفاوتون في دلالة الأدلة العقلية ودلالة المعجزات على الصدق، لتفاوت الأدلة، والمعجزات في الظهور والخفاء بالنسبة إلى نظر الناس، حتى إنه يسهل على بعض الناس النظر في بعض الأدلة دون البعض، وكذلك في المعجزات، والبعض الآخر بالعكس، فكانت فائدة نصب الأدلة، أو المعجزات أن يستصلح بكل قبيل قبيلا من الناس.

قلنا وهذا لازم فيما نحن فيه، أما بالنسبة إلى المقرر للواجبات العقلية لا غير، فلأن الناس أيضا يتفاوتون في سهولة الانقياد إلى المدارك المختلفة ، حتى إن منهم من يصعب عليه الانقياد إلى المدارك العقلية، لاستصعابها عليه، وإذا رأى أنها خارقة مال إليها واطمأنت نفسه بها ونقول من ظهرت على يده كأكثر العوام، ومنهم من هو بالعكس من ذلك.

وأما بالنسبة إلى المقرر بشريعة من تقدم مع عدم اندراسها، فلتفاوت الناس أيضا في سهولة الانقياد إلى بعض الناس، وإلى ما يقوله دون البعض وركونه إليه، فكانت أيضا فائدة الإرشاد استصلاح كل بما يميل إليه ، ويسهل عليه.

والجواب عن الشبهة الأولى: القائلين بامتناع البعثة.

قولهم: إما أن يقولوا بالجن، أو لا يقولون بهم:

قلنا :هذا مما اختلف فيه الناس:

فذهب الفلاسفة والمعتزلة ومن نصر مذهب هؤلاء: إلى إنكار الجن والشياطين.

وأما مذهب أهل الحق: فالاعتراف بوجودهم تمسكا بما قيل في ذلك من الأدلة.

قولكم: فما الذي يؤمنه أن يكون المخاطب له جنيا ،وأن ما ألقي إليه ليس من عند الله

قلنا: غير ممتنع أن يعلم أن المرسل له هو الله تعالى ويحصل له اليقين به ، وذلك بأن يظهر الله تعالى له آيات ودلائل ومعجزات يتقاصر عن الإتيان بمثلها جميع المخلوقات تكون دالة على علمه بذلك، أو بأن يكون ما أنزل عليه، وألقى إليه يتضمن الإخبار عن الغائبات، والأمور الخفيات التي لا يمكن معرفتها لغير الله تعالى وهي واقعة على ما أخبر به.

أو بأن يخلق الله تعالى له العلم الضروري بذلك، فإن الله على كل شئ

قدير، وبهذا يندفع ما ذكروه من الشبهة الثانية أيضا.

وعن الثالثة من وجهين:

الوجه الأول: ما المانع أن يكون ما يأتي به معقولا.

قولهم إنه عبث عنه جوابان

الأول أن ما ذكروه مبني على وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى وقد أبطلناه فيما تقدم.

الثاني: ما المانع أن تكون الحكمة هي التأكيد بضم الدليل السمعي إلى الدليل العقلي، كما في نصب الأدلة المتعددة على مدلول واحد، مع حصول غرض التأكيد، لا يكون الإرسال عبثا.

الوجه الثاني:

ما المانع أن يكون آتيا بما لا تستقل [العقول] بإدراكه، بل هي متوقفة فيه على المنقول وذلك كما في مناهج العبادات والقضايا الدينيات، والخفي مما يضر ومما ينفع من الأفعال والأقوال وغير ذلك مما تتعلق به السعادة، والشقاوة، في الأولى والأخرى، وتكون نسبة النبي إلى تعريف هذه الأحوال نسبة الطبيب إلى تعريف خواص الأدوية، والعقاقير التي يتعلق بها ضرر الأبدان ونفعها، فإن عقول العوام قد لا تستقل بدركها وأن تغفلها عندما ينبه الطبيب عليها، وكما لا يمكن الاستغناء عن الطبيب في تعريف هذه الأمور مع أنه قد يمكن الوصول إليها والوقوف عليها بطول التجربة، لما يفضي إليه من الوقوع في المهالك والأضرار، لخفاء المسالك المرشدة إليها، فكذلك النبي، بل أولى حيث إنه يعرف ما لا سبيل إلى معرفته إلا من جهة الله تعالى.

وعن الرابعة من ثلاثة أوجه:

الأول: منع تساوي النفوس في النوعية، وما المانع من اختلافها، ومع الاختلاف، فلا يلزم الاشتراك بينها فيما ثبت للواحد منها.

الثاني: وإن سلمنا الاتحاد في النوعية، ولكن لا نسلم أنه يلزم أن ما ثبت للبعض يجب الاشتراك فيه، وإلا لاستوى الناس كلهم فيما ثبت للواحد منهم من العلم، والجهل ، وغير ذلك من الأحوال.

الثالث: وإن سلمنا لزوم الاشتراك بينهم فيما يدركه الواحد منهم من المدركات العقلية، فلا يلزم ذلك في القضايا الشرعية، فإن طريق معرفتها إنما هو السمع دون العقل. ولا يلزم من تخصيص بعض الناس بالوحي والإرسال التشريك والتعميم بينهم ضرورة اتحاد النوع وإلا لاستوى الناس كلهم في أحوالهم بحيث لا يكون هذا عالما وهذا جاهلا، وهذا سعيدا، وهذا شقيا، وهذا أعمى وهذا بصيرا، وهذا كاملا، وهذا ناقصا، إلى غير ذلك، ومع ذلك فقد وقع التفاوت في هذه الأمور فيما بينهم مع اتحاد النوع ، ولم يعد ذلك قبيحا من الله تعالى لكونه الفاعل لذلك، [فكذلك] فيما نحن فيه.

وعن الخامسة:

أن ما ذكروه إنما يلزم على المعتزلة حيث اعترفوا بوجوب الإمهال عند الاستمهال ولا محيص لهم عنه.

وأما على رأي أهل الحق فلا، فإنا بينا فيما تقدم في التعديل والتجوير أنه مهما ادعى النبي الرسالة، واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة، وكان المبعوث إليه عاقلا متمكنا من النظر في المعجزة.

فقد ثبت الشرع، واستقر الوجوب، وامتنع التأخير، بل ولو وقع الإلزام على أصلهم بقبح التأخير والإمهال في النظر حيث لم يرشدهم إلى المصالح، ويحذرهم من المهالك، ويعرفهم طرق السعادة ليسلكوها، ومفاوز المخافة ليتجنبوها بعدما ظهر صدقه بالمعجزات القاطعة، لم يجدوا إلى دفعه سبيلا.

كيف وأن ما يجب الإمهال في النظر لأجله، فالنبي قائم بصدده، ومتكفل به من تعريفنا ذات الله تعالى وصفاته، وما يتعلق بأحكام الدنيا،

والأخرى، ولهذا إذا بحث عن أحوال الأنبياء ، والمرسلين وجدناهم في الدعوة إلى الله تعالى وإلى معرفته سابقين.

وعند ذلك فليس طلب الإمهال مع ما ظهر من صدق الرسول ودعوته إلى ما فيه صلاح نظام المدعو مع إمكان وقوع الهلاك على تقدير التأخير إلا كما لو قال الوالد لولده مع ما عرف من شفقته، وحنوه، ورأفته أن بين يديك في هذا الطريف سبعا ضاريا، أو مهلكا، فإياك وسلوكه وكان ذلك في نفسه ممكنا، فقال الولد: لا أمتنع من ذلك ما لم أعرف السبع أو المهلك، لقد كان ذلك منه في نظر العقلاء مستقبحا، ومخالفا للواجب فلو لم ينتبه، فهلك كان ملاما مذموما غير معذور.

وعن السادسة :

باختيار أن الباري تعالى عالم بالجزئيات، و أن الرسول مبعوث إلى الناس كافة.

قولهم: لا فائدة في الإرسال إلى من علم منه الإيمان ، أو الكفران، فهو مبني على وجوب رعاية الغرض في أفعال الله تعالى وهو باطل على ما سبق.

قولهم: يلزم منه التكليف بما لا يطاق مسلم ولا مانع منه كما بيناه.

قولهم إنه على خلاف الأصلح في حقه، فمبني على رعاية المصلحة، وقد سبق إبطاله أيضا.

وعن السابعة:

أن ما ذكروه مبني على وجوب رعاية الغرض في فعل الله تعالى وهو ممتنع على ما سبق.

وعن الثامنة:

أن البعثة تتضمن التكليف وما ذكروه من الوجوه ا لستة الأول فمبنية على امتناع التكليف بما لا يطاق، ووجوب رعاية الفائدة والغرض في فعل الله تعالى وقد عرف بطلانه.

وما ذكروه من الوجه السابع، فمندفع من جهة أن التكليف إنما يكون في الحال بالفعل في ثاني الحال ولا إحالة ف يه، ولا يلزم منه التكليف بتحصيل الحاصل، وإنما يلزم منه الجمع بين الوجود والعدم على ما لا يخفى.

كيف وأن ما ذكروه لازم على إحداث الفعل، وكل ما هو جواب عن أصل الإحداث فهو جواب عن التكليف بالإحداث.

وعن التاسعة: من وجهين:

الأول: أن ما ذكروه فمبني على رعاية الحكمة، وتحسين العقل وتقبيحه، وقد سبق فساده

الثاني: أن ما أحالوه من أحكام الشرع قد التزموا أضعافه بحكم العقل، وذلك لحكمهم عقلا بإيجاب النظر في كل ما يدرك بالعقل مع ما يلزمه من المكابدة ، والمشقة في ترتيب الأدلة واستخلاص جهة الدلالة وشدة الفكر في دفع الشبهة المضلة ، والتزامهم بقليل الأغذية، وتحريم اللحوم، ولذة الجماع، وحسنوا من الله تعالى بعقولهما ما يحل بالعبيد من الأمراض، والآلام، وإيلام البهائم والأطفال، وابتلاء الخلق، وامتحانهم بنقص الأموال، والأنفس، وخلق الحشرات المضرة، والهدم ، والزلازل، والخسف، والطوفانات المهلكة، إلى غير ذلك مما الباري تعالى مستغن عنه وضرره أكثر من نفعه.

وعند ذلك فما هو جواب لهم في حكمة العقل بهذه الأشياء، هو جواب عن حكمة الشرع فيما التزموه من الصور.

وعن العاشرة: من وجهين:

الأول: أن ما ذكروه أيضا مبني على [وجوب] رعاية الحكمة فهو باطل.

الثاني: أنه إذا أعلمه بأنه سيبقى حتى يكون إغراء له بالزلل إذا كان معصوما، أن إذا لم يكن، الأول: ممنوع ، والثاني: مسلم والأنبياء معصومون

على ما سيأتي.

وعن الحادية عشرة من ثلاثة أوجه:

الأول: ما المانع أن يكون نصب الدليل العقلي على القضية الشرعية غير مقدور، وما لا يكون من قبيل المقدورات، فلا يكون معجوزا عنه، لاستحالته.

الثاني: وإن كان مقدورا، ولكن لا نسلم وجوبه، لأنا بينا أنه لا يجب على الله تعالى شيئا.

الثالث: وإن أمكن أن يقال بالوجوب، لكن فيما علم الله المصلحة فيه، وما المانع أن يكون الله تعالى قد علم أن مصلحة العبيد في تعريفهم القضايا الشرعية بالسمع، وأنه لو عرفهم إياها بالأدلة العقلية لفسدوا.

وعن الثانية عشرة:

أن ما ذكروه مبني على التناسخ، وسيأتي إبطاله، وبتقدير تسليم التناسخ جدلا فالعقل غير كاف في معرفة الأحوال التي هي مناط السعادة، والشقاوة في الحال، والمآل، إذ الأفعال مما لا تقبح ولا تحسن لذواها كما أسلفناه حتى يستقل العقل بإدراك الصالح والفاسد منها، بل لعل العقل قد يقبح ما المصلحة فيه، ويحسن مال المفسدة فيه، فلابد من معرف، ومرشد يستأثر بمعرفة ما لا يستقل العقل بإدراكه، وليس ذلك إلا الله تعالى ومن اصطفاه الله بالتعريف والوحي.

كيف وإن العبد إذا انتهى إلى العالم العلوي أو السفلي جزاء على فعله، مما يفعله في حال خسته، أو في حال رفعته مما يوجب اقتضاء زيادة في حالة يبقى لا مقابل له، لانتهائه في درجة الثواب إلى ما لا درجة بعدها، وكذلك في حالة خسته وذلك مما يفضي بهم إلى تعطيل [طاعة] من هو في الدرجة العلى عن الثواب ومعصية من هو في الدرجة السفلى عن العقاب وذلك مما يقبح على موجب أصولهم.

وعن الثالثة عشرة:

القائلة أنه لا طريق إلى معرفة صدقه، ليس كذلك بل كما كان قادرا

على تعريف الخلائق بسر ربوبيته، وتصديقهم بوجوده وإلهيته قادر على أن يعرفهم صدق من اصطفاه لرسالته واجتباه لحمل أمانته، إما بأن يخلق لهم بذلك العلم الضروري أو بالإخبار عن كونه رسولا كما قال تعالى في حق آدم للملائكة ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[البقرة:٣٠] ويكون علمهم بكونه خبر الله كعلم الرسول به كما تقدم تعريفه في أول الجواب، ولا يلزم من تصور الخطاب من المرسل الاستغناء عن الرسول ، إذ هو حجر وتحكم على الحاكم في مملكته، ولعل ذلك لا لحكمة، إذ هي غير واجبة المراعاة في أفعال الله كما عرف، أو أنه لحكمة قد استأثر الرب تعالى بعلمها وحده، وقد يمكن التعريف بصدقه بإظهار المعجزات على يده بحيث تذعن العقول السليمة بتصديقه وقبول قوله.

قولهم: خرق العوائد ممتنع ليس كذلك، وأن خلق السماوات والأرض وما بينهما من الحيوانات وأنواع النباتات أعجب من كل خارق يدعي، ومع ذلك فالرب تعالى كان قادرا عليه، ومخترعا له ، فلأن يكون قادرا على مادونه أولى وإلا كان عاجزا عنه، وهو محال مع قدرته على ما هو أغرب منه، كيف وإن انفطار السماوات، وانتثار الكواكب [وغير ذلك من أعظم الخوارق للعادة، وكل ذلك جائز، لأن وجود السماوات والكواكب] من الجائزات وكل ما كان جائز الوجود، فهو جائز العدم، وما كان جائزا لا يكون ممتنعا . وأيضا : فإنا سنبين وقوع ذلك في الأصل الرابع.

وعن الرابعة عشرة :

القائلة بأن الصادرة عنه من فعله: أنا قد بينا في خلق الأعمال أنه لا موجد ولا مؤثر إلا الله تعالى. وبه اندفاع الخامسة عشرة أيضا:

وعن السادسة عشرة:

إن السحر وإن أنكره معظم القدرية غير أن أهل الحق معترفون به، ومع ذلك فالحق أن يقال السحر لا يخلو إما أن ينتهي إلى حد المعجزة: كفلق

البحر، وإحياء الميت، وإبراء الأكمه، والأبرص كما هو مذهب جميع العقلاء، أو أنه لا ينتهي إلى حد الإعجاز.

فإن كان الأول: فقد تحقق الفرق بين السحر، والمعجزة.

وإن كان الثاني: فإما أن لا يتحدي معه الساحر بالنبوة، أو يتحدى.

فإن لم يتحد، فقد تم الفرق أيضا.

وإن تحد بالنبوة فعندما أنه لابد من أحد أمرين: وهو إما أن لا يخلقه الله تعالى على يده، فإنا بينا أنه لا خالق إلا الله تعالى وإما أن يخلق مثله على يد غيره على يده معارضا له، وإلا كان خلقه مع تحديه بالنبوة، وإعجازه من غير معارضة متزل متزلة التصديق من الله تعالى له، وهو محال مع كذبه.

وبه يخرج الجواب عن السابعة عشرة أيضا.

وعن الثامنة عشرة:

أن الدال على صدقه هو الخارق، وذلك ليس من فعله، ودعوى النبي وإن كانت من فعله وهو شرط فليست خارقة، ولا هي من دليل الصدق في شئ.

وعن التاسعة عشرة:

القائلة بأن ذلك من فعل بعض الملائكة أو الجن، أو مستندا إلى الاتصالات الكوكبية، فما بيناه في خلق الأفعال من أنه لا خالق غير الله تعالى.

وعن العشرين:

القائلة أن المعجز مشروط بشرط مجهول أن يقول: ما ذكروه يجر إلى الجهل بما هو بين ومعتاد: كري الشارب وشبع الآكل، وما يجري في العالم من الأمور المستمرة من الحركات والسكنات [وغير ذلك وبين ما هو من الخوارق للعادة: كإحياء الموتى وفلق البحر، وإبراء الأكمه، والأبرص] وغير ذلك من الأمور التي ليست معتادة مع أن كل عاقل يميز بعقله ضرورة بين القسمين، وكل تشكيك ورد على المعلوم ضرورة، فلا يكون مقبولا، ثم يلزم

على ما ذكروه إخبار الجمع المفيد لليقين، وإخبار الجمع الذي لا يفيد اليقين، فإن كل عاقل يعلم من نفسه التفرقة بحصول العلم الضروري من إخبار جماعة عما شاهدوه، ولا يجد من نفسه ذلك في جمع آخرين، ولو أراد تمييز عدد الجماعة الذين يحصل العلم الضروري بخبرهم عن عدد الجماعة الذين لا يحصل ذلك بخبرهم لم يجد إليه سبيلا، فما هو الجواب لهم ههنا، فهو الجواب لنا في موضع الخلاف.

وعن الحادية والعشرين:

القائلة بجواز اطراده فيما تقدم من الأعصار، أوفى بعض الأمصار أنه وإن أمكن ذلك عقلا، فهو مع بعده، وعدم نقله لا يمنع أن يكون ما أتى به الرسول خارقا للعادة بالنسبة إلى عصره وبالنسبة إلى قطره مع الذين تحدي به عليهم، فإن طرد العادة بشئ بالنسبة إلى بعض المخلوقات لا يمتنع من كونه خارق للعادة بالنسبة إلى بعض آخر.

وعن الثانية والعشرين:

القائلة بجواز اطراد [الخارق وجواز بعثه رسل متوالية بآية واحدة].

أما جواز اطراد الخارق فقد منع بعض المتكلمين منه لظنه أن ذلك مما يجر إلى إبطال النبوات وليس كذلك، إن وغن استمر واطرد، فلا يخفى أن خرق العادة، وطرد ما ليس بمعتاد من أعظم الخوارق للعادة، فلا يمتنع أن يكون ابتداؤه، ودوامه معجزا، وبتقدير أن يكون في جانب اطراده غير خارق، فلا يخفى أن ابتداءه بالنسبة إلى الحالة المتقدمة خارق، والتحدي إنما وقع بالابتداء الخارق، لا بما هو مطرد، وليس بخارق اللهم إلا أن تكون دعواه ظهور الخارق من غير اطراد، فإنه إذا ظهر الخارق واطرد لا يكون دليلا على صدقه.

وأما بعثة رسل متوالية بآيات:

فلا يخلو إما تكون آية الكل واحدة، أو مختلفة بأن تكون آية كل واحد مخالفة لآية الآخر.

فإن كان الأول: فما كان منها يعد نادرا خارقا للعادة في العرف، فهو آية، وإن كان متكررا أو ما خرج منه إلى حد الاعتياد، والخروج عن الندرة، فليس بآية.

فإن قيل: وبماذا يعرف النادر من المعتاد مع التكرر، فجوابه ما سبق في الشبهة المتقدمة.

وإن كان الثاني:

فالذي إليه ميل أكثر الأصحاب أن كل واحدة منها آية خارقة للعادة، ولا أثر لوجود باقي المعجزات السابقة في خروج المتأخر منها عن كونه خارقا للعادة في جنسه ضرورة الاختلاف، والذي اختاره القاضي أبو بكر أن ما كان من التكرار غير موجب لأنس النفوس باعتياد خرق العادات، فهو آية.

وما كان موجبا لذلك بحيث لا يستبعدون معه حدوث شئ من الخوارق، بل صار خرق العوائد عندهم معتادا، فلا يكون آية، وهذا هو الأسد.

فإن قيل: إذا كان توالي الآيات ممتنعا، فيلزم من ذلك امتناع تواتر الرسل ضرورة افتقار كل رسول إلى آية، وهو خلاف نص الكتاب والأخبار التي لا ريب فيها عندكم:

أما الكتاب: فقوله تعالى ﴿ ثُمَّ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا تَتۡرَا ﴾ [المؤمنون: ٤٤]

وأما الأخبار: فما روي أن الله تعالى أرسل إلى أصحاب الرس [ثلاثين] نبيا في ثلاثين يوما، فقتلوهم، فلزم منه القدح في النبوات حيث إنكم اعترفتم بأن الله تعالى بعث من زمن آدم إلى أن بعث محمدا ﷺ مائة ألف وأربعة

وعشرون ألف نبي، ولو وزعوا على الأزمان فيما بين آدم ومحمد ﷺ لكانوا في حد التواتر.

وجوابه على رأي القاضي: أنه [وإن جاز تواتر الأنبياء وكان ذلك واقعا فليس يلزم من ذلك تواتر الآيات بتواتر الأنبياء إذ الآيات ليست للأنبياء، بل للرسل، والرسل] على ما قال عليه السلام «**المرسلون ثلثمائة وخمسة عشر رسولا**» وليس كل رسول له آية، بل جاز أن تكون الآية للبعض وهو مصدق لمن يأتي من بعده، وعلى هذا فلا يلزم منه تواتر الآيات، ولا القدح في النبوات.

وعن الثالثة والعشرين:

القائلة بجواز ظهور الكرامات على أيدي الأولياء فنقول قد اختلف المتكلمون في ذلك:

فذهب أكثر المعتزلة: إلى إنكار ذلك.

والذي عليه مذهب أهل الحق من الأشاعرة: جوازه، لما سبق في الاعتراض من الأدلة وإبطال شبه المنكرين، ووافقهم على ذلك أبو الهذيل، وعباد الصميري ثم اختلف أصحابنا.

فذهب الأستاذ أبو اسحاق: إلى أن الكرامات الظاهرة على أيدي الأولياء، لا تبلغ مبلغ المعجزات الخارقة للعادة تفرقة بينها، وبين المعجزات،

وذهب الباقون: إلى جواز ذلك، ثم اختلف هؤلاء:

فمنهم من قال إن الكرامات لا تقع مع القصد، والاختيار، بل لو قصد الولي إيقاعها، لما وقعت، تفرقة بينها، وبين المعجزات.

وذهب الأكثرون منهم إلى جواز وقوعها مع الاختيار، ثم اختلف هؤلاء في جواز وقوعها مع الدعوى من الولي.

فذهب الأكثرون إلى المنع من ذلك، تفرقة بينها وبين المعجزات.

وقال القاضي أبو بكر: ذلك غير ممتنع في العقل، لكن بشرط أن لا يكون ادعاؤه لذلك على طريق التعظيم، والخيلاء، فإن ذلك ليس من شعار الأولياء، والصالحين، والفرق مع ذلك بين المعجزات والكرامات، هو أن المعجزات مع دعوى النبوة، والكرامة مع دعوى الولاية، ولا منافاة، وعلى كل تقدير ومذهب، فالفرق بين الكرامات والمعجزات واضح، وقد اتفق الكل على امتناع تسمية الكرامات معجزات، وعلى تخصيص هذا الاسم بآيات الانبياء، لما فيها من تعجيز الذين معهم التحدي عن المقابلة بمثلها بخلاف الكرامات، إذ لا تحدي فيها.

وعن الرابعة والعشرين:

القائلة بأن ما لا يكون مقدورا، لا يكون معجوزا عنه، على ما سبق في الأصل الثاني في بيان المعجزات.

وعن الخامسة والعشرين:

القائلة بأن حركة الملك بحكم الاتفاق بناء على سبب آخر.

فإنا نقول: كل من يشاهد الصورة على ا لوجه المفروض حصل له العلم الضروري بالتصديق عادة، واحتمال سبب آخر عقلا غير قادح في ما حصل من العلم الضروري العادي، وهذا كما أنا نقطع، ونعلم علما ضروريا بالنظر إلى العادة أن من كان من أرباب المروءات، وواجهه بعض الناس في مجلس حفل بالسب، والسفه عليه، فرأيناه وقد اصفر وجهه، وادورت عيناه، وتغيرت أحواله، أنه قد غضب وإن احتمل عقلا أن يكون ذلك بسبب آخر من تغير مزاج، وانصباب خلط إلى غير ذلك.

قولهم: يحتمل أن يكون كاذبا في تصديقه.

قلنا: نحن لم نستدل بما فرضناه من الصورة على كون الملك صادقا فيما يعرض منه في التصديق، بل على أنه مصدق لا غير.

وعن السادسة والعشرين:

أن العلم الضروري في مثل الصورة المفروضة واقع، وإن كانت عادة الملك المفروض مخالفة لعادة غيره من الملوك.

وعن السابعة والعشرين:

القائلة بإسناد العلم إلى ما شوهد من القرائن الحالية أن يقول: العلم الضروري بذلك لو كان مستندا إلى القرائن المشاهدة بالرؤية لما حصل العلم بالتصديق لمن كان غائبا عن المجلس، ونحن نعلم علما ضروريا بالتصديق إذا فرض لنا مثل الصورة المستشهد بها وإن لم تكن مشاهدة لنا.

وعن الثامنة والعشرين:

القائلة بامتناع قياس الغائب على الشاهد أنا غير قايسين، وإنما ذكرنا الصورة المفروضة للتمثيل لا غير.

وعن التاسعة والعشرين:

القائلة بأن الدلالة إما عقلية، أو سمعية تمنع الحصر بل تقدير المواضعة كما أسلفناه من الاستشهاد بالصورة المفروضة، كيف وإن العلم بالتصديق على ما حققناه ضروري الوقوع، والتشكيك غير قادح فيما علم ضرورة.

وعن الثلاثين:

القائلة بأن المعجز إما أن يكون مشروطا بالتحدي، أو لا يكون مشروطا به أن نقول بدلالة المعجزة على صدقه مشروطة بالتحدي.

قولهم: فلزم أن لا تصح المعارضة دون التحدي من المعارض ليس كذلك، إذ المقصود من المعارضة ليس إثبات صدق المعارض في الرسالة حتى يكون التحدي شرطا فيه، بل المقصود إنما هو إبطال دليل المدعي للرسالة بمعارضة الخارق بخارق آخر، وذلك متحقق وإن لم يكن المعارض متحديا،

وذلك لأن المتحدي إذا قال آية صدقي أنني آتي بما لا يقدر أحد على الإتيان بمثله، فإذا أتى أحد بمثل ما أتى به، فلم يتحقق دليل صدقه.

وعن الحادية والثلاثين:

القائلة بانتفاء الغرض عن أفعال الله تعالى أن نقول: ما ذكروه إنما يلزم أن لو قلنا: إن خلق المعجزة على يد النبي معلل لغرض التصديق وليس كذلك، بل خلق المعجزة على يده مع دعوى النبوة والتحدي، والشروط المعتبرة من قبل دليلا على التصديق، ولا يخفى الفرق بين البابين.

وعن الثانية والثلاثين:

القائلة بغرض آخر أن نقول: قد بينا أن خلق المعجزة على يد المدعي للرسالة بالشروط المعتبرة يوجب العلم الضروري بالتصديق.

قولهم: يحتمل أن يكون ذلك الشخص كاذبا والرب تعالى مريدا لضلالنا لذلك، فقد أجاب عنه المعتزلة: بأن إظهار الخارق على أيدي الكذابين وإيهام تصديقهم وخلط الصادق بالكاذب وتعذر التمييز بينهما، وإرادة ضلالنا بذلك مفسدة [للعباد] وصدهم عن طريق الإرشاد، وهو قبيح من الله تعالى والقبيح لا يكون صادرا عنه، ولكنه مبني على فاسد أصولهم في التحسين والتقبيح الذاتي ووجوب رعاية المصلحة في فعل الله تعالى وذلك كله مما أبطلناه في التعديل والتجوير.

وأما أصحابنا فقد اختلفت طرقهم في الجواب:

فالذي ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعري وجماعة من أصحابه: القول باستحالة إظهار المعجزة على أيدي الكاذب، وأنه غير معدود من جملة المقدورات لوجهين:

الأول: أن المعجزة دالة على التصديق قطعا على ما أسلفناه ولابد لها

من جهة دلالة وإن اختلف في تعيينها، فلو أمكن إظهار المعجزة على يد الكاذب: فإما أن تدل على صدقه، أو لا تدل.

فإن دلت: فقد جعل الكاذب صادقا، وهو محال.

وإن لم تدل: فيفضي ذلك إلى انقلاب دلالة ما وجبت دلالته، وخروجه عما وجب له، وهو محال كما في الأدلة العقلية.

والثاني: أن المعجزة وإن لم تتعلق بتصديق الرسول كتعلق الدلالات العقلية، إلا أن دلالتها واجبة الاقتران بالتصديق، [لما بيناه، فلو ظهرت على يد الكاذب، لم كانت مقترنة بالتصديق وما وجب له أن يكون مقارنا للتصديق استحال تقديره منفردا، لما فيه من إخراج الواجب عن كونه واجبا، ولهذا فإن مقارنة الحياة للعلم ومقارنة الآلام القائمة بالحي للعلم لما كانت واجبة، استحال فرض وجود العلم منفردا عن الحياة والآلام القائمة بالحي منفردة عن العلم بها. وذهب القاضي أبو بكر وجماعة من أصحابنا: إلى أن إظهار المعجزات على أيدي الكذابين من المقدورات، لكن اختلف هؤلاء:

فمنهم من قال إن انخراق العوائد وقلبها غير مستبعد في مقدور الله تعالى كما سبق وملازمة العلم بتصديق من ظهرت المعجزة على وفق تحديه وإن كان معتادا جاريا مجرى سائر العاديات كملازمة العلم الضروري من أخبار التواتر وخجل الخجل، ووجل الوجل عند احمراره، واصفراره فلا يمتنع خرق العادة فيه في مقدور الله تعالى وذلك بأن توجد المعجزة مع التحدي غير مقترنة بالعلم بتصديق ا لمتحدي.

وعلى هذا فلا يمتنع إظهار المعجزة على أيدي الكذابين، ولكن بشرط قلب العادة في ملازمة العلم الضروري بالتصديق لإظهار المعجزة على يده، وأما مع عدم خرق هذه العادة، فلا يتصور إظهار المعجزة على يده، لما فيه من العم الضروري بصدق من ليس بصادق، وهو محال، وكل ما يدعيه في

هذا الباب من المعجزات: كإحياء الميت وإبراء الأكمه، والأبرص، وفلق البحر إلى غير ذلك، فلملازمة العلم الضروري له بتصديق من ظهر على يده من المتحدين معتاد غير منقلب عن العادة، فلا يجوز إظهاره على أيدي الكذابين.

فإن قيل: إذا جوزتم قلب العوائد وخرقها، فما المانع أن يكون ما تذكرونه من المعجزات على نبوة من سلف من الأنبياء كانت معتادة في زمنهم وإن لم تكن معتادة في زمننا، وعند هذا فلا تكون حجة على صدقهم.

فنقول: ما يدعيه من المعجزات الخارقة للعادة: كإحياء الميت، ونحوه نعلم بالضرورة أنه لم يكن معتادا فيما سلف من الأزمنة كما نعلم أنه لم تكن العادة جارية بأن البحار تحوي ذهبا، وأن بالجبال يواقيت وجواهر، وأن الإنسان كان يموت ويحيا إلى غير ذلك، وهذا الوجه في غاية الحسن والدقة.

ومنهم من قال: وإن كان إظهار المعجزة على يد الكاذب مقدورا، فلا يلزم أن يكون وقوعه جائزا، وإن قدرنا جواز خرق العوائد، كما لا يجوز وقوع خلاف معلوم الله تعالى وإن كان مقدورا.

لكن قد بينا في الصفات أن النزاع في كون الشئ مقدورا مع امتناع وقوعه راجع إلى نزاع لفظي والأوجه للمذهبين الأولين وما ذكروه من الوجهين الأخريين في تقرير الشبهة، فمندفع بما قررناه من أن العلم الضروري بالتصديق حاصل عادة، وأن تجويز غير ذلك من الاحتمالات لا يقدح فيما هو معلوم عادة.

وعن الثالثة والثلاثين:

بما بيناه من إحالة الكذب على الله تعالى.

وعن الرابعة والثلاثين:

القائلة: بامتناع وصول خبر التحدي إلى جميع الناس أن نقول إذا ادعى الرسالة، وتحدى بما نعلم بالضرورة أنه من خوارق العادات في كل عصر،

ومصر: كإحياء الميت، وغيره مما ذكرناه وعجز من في قطره عن معارضته، فإنا نجد من أنفسنا العلم الضروري بتصديقه كما فرضناه من الصورة المستشهد بها، فإنا نعلم أن القائل للملك إن كنت رسولا عنك فقم ثلاث مرات، وإن لم أكن فلا تقم، فإنه بتقدير فعله لذلك نعلم كونه مصدقا له بتقدير عجز الحاضرين عن الإتيان بمثله، وإن لم يكن قد بلغ خطره ويلزم من ذلك أن يكون رسولا بالنسبة إلى كل من بلغته دعوته، وخرج على هذا ما استشهدوا به من الصنائع البديعة فإنه لا ينتهي إلى حد المعجزات، ولا القرية تنزل منزلة الإقليم والقطر.

وعن الخامسة والثلاثين:

القائلة بعدم توفر الدواعي على المعارضة أنه خروج عما نعلمه اضطرارا من اطراد العوائد، واستمرارها على المبادرة، والمسارعة إلى معارضة من يدعي الانفراد، والاستبداد بأمر يحل خطره، ويعظم وقعه دون أقرانه وأبناء زمانه ممن يقدر منهم على معارضته، وإفحامه في دعوته بحيث لا ينتدب أحد منهم لذلك، والمعلوم بالضرورة العادية لا يقدح فيه احتمال نقيضه كما أسلفناه.

وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه [من احتمال الموافقة ترويجا لما يرومونه من التقدم وإعلاء الكلمة وبه أيضا يخرج الجواب عما ذكروه من الاحتمالات.

في الشبهة السادسة والسابعة والثامنة والثلاثين:

كيف وإنه إذا ادعى النبوة وقال آيتي أن أحدا لا يأتي بمثل ما أتيت به من الخارق فصدق دواعيهم عن الإتيان بمثل ما أتى به لما ذكروه] من الاحتمالات وإن قدر كون ما أتى به مقدورا لهم يكون خارقا للعادة، ودليلا على صدقه.

وعن التاسعة والثلاثين:

القائلة باحتمال وقوع المعارضة، أنه لو وقعت المعارضة، لاستحال عدم

نقلها عادة، لأنا بينا أن العادة عند تحدي بعض الناس بهذه الأمور العظيمة، والقضايا الجسيمة يحيل التواطؤ من الكل على عدم معارضته مع القدرة على المعارضة قصدا لإبطال دعوته، وإفساد حجته، ولا يتحقق هذا المقصود بمجرد المعارضة دون إظهارها، واحتمال وجود المانع من الإظهار وإن كان قائما بالنظر إلى بعض الناس، وبعض الأوقات، وبعض الأماكن فالعادة تحيل وجود المانع مطلقا بالنسبة إلى جميع الخلق، وجميع الأوقات، وجميع الأماكن، فلو تحققت المعارضة، لاستحال عادة أن لا تظهر مطلقا.

وعن الأربعين:

أن ما يظهر على يد مدعي الربوبية لا يضيفه إلى الله تعالى حتى يترل ذلك من الله تعالى مترلة التصديق له، بل إنما يضيفه إلى نفسه. ودلالة المعجزة على صدق المتحدي إنما كان من جهة نزولها مترلة التصديق له من الله تعالى فإذا لم تكن نازلة مترلة التصديق من الله تعالى فلا دلالة لها.

كيف وإن دلالة المعجزة على صدق المدعي مشروطة بعدم المعارض القاطع الدال على كذبه، والدلالات القطعية على حدوث الواحد منا عند ادعائه الربوبية، وأنه مربوب وليس برب بادية ظاهرة لا يرتاب فيها أحد من العقلاء، فلا يكون ما ظهر على يده موجبا لتصديقه.

فإن قيل: سلمنا جواز البعثة عقلا، ولكن هل يقولون بجواز بعثة النساء أم لا؟

قلنا: أما أصحابنا فقد اتفقوا على جواز بعثة النساء عقلا، فإنه لو فرض، لم يلزم عنه المحال لذاته، وذهبت طائفة [من المعتزلة] إلى منع ذلك تمسكا منهم بقصور عقل المرأة عن عقل الرجل، وهو بعيد، فإن ذلك مما يختلف، فكم من امرأة أئمن عقلا من كثير من الرجال، ولا سيما مريم عليها السلام، وأمثالها.

فهرس موضوعات الجزء الثاني
من كتاب
أبكار الأفكار في أصول الدين للآمدي